STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIX

A. ABEL. — *Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène : son inauthenticité* 5

N. R. KEDDIE. — *Symbol and Sincerity in Islam* 27

J.-P. CHARNAY. — *Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh* .. 65

J. AUBIN. — *Comment Tamerlan prenait les villes* 83

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE
PARIS

MCMLXIII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIX

A. ABEL. — *Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène : son inauthenticité* 5

N. R. KEDDIE. — *Symbol and Sincerity in Islam* 27

J.-P. CHARNAY. — *Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh* .. 65

J. AUBIN. — *Comment Tamerlan prenait les villes* 83

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE
PARIS

MCMLXIII

LE CHAPITRE CI DU LIVRE DES HÉRÉSIES DE JEAN DAMASCÈNE : SON INAUTHENTICITÉ

S'il est authentique, le chapitre CI du Περὶ αἱρέσεων de Jean Damascène (P.G. XCIV, 764-769) est le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu, en langue grecque, sur la connaissance de l'Islâm, sinon parmi les Byzantins, du moins par les Chrétiens soumis à la conquête et, par eux, transmise aux Byzantins. Par lui, en effet, et pourvu que, dans l'ensemble composite dont il fait partie, il ait le caractère de l'authenticité, il nous serait possible de nous rendre compte du degré de connaissance que les Chrétiens de langue grecque, vivant en terre d'Islâm, pouvaient avoir, au début du VIII^e^ s., de la religion des conquérants, de leurs idées, de leur doctrine. Dans une certaine mesure, ce chapitre pourrait même nous aider à mesurer le niveau doctrinal de l'Islâm de ce temps. Enfin, et surtout, nous pourrions le tenir pour le point de départ de la polémique grecque contre l'Islâm. Et ce caractère lui conférerait une importance particulière dans une culture dont on connaît bien l'esprit de traditionalisme scolastique.

Il est donc important, pour quiconque essaiera de se représenter exactement l'histoire de la polémique islamo-chrétienne, de s'assurer, avant toute chose, de l'authenticité du texte en question, et de définir sa place exacte dans la tradition polémique (*).

(*) Ce travail a constitué, en décembre 1949, l'énoncé d'une des thèses annexes de notre doctorat (agrégation de l'Enseignement Supérieur, Bruxelles).

Il ne nous reste, des écrits chrétiens, touchant l'Islâm, et datables du milieu et de la deuxième moitié du VIII^e s., que ce chapitre du Livre des Hérésies (P.G. XCIV, 764-769), les « dialogues » attribués à Théodore Abû Qurra, et dans lesquels, entre beaucoup d'autres choses, l'auteur est supposé défendre la religion chrétienne contre les Musulmans (P.G. XCVII, 1503-1503-1601), le dialogue polémique, que le même Abû Qurra composa « dans les termes de Jean Damascène (P.G. XCIV, 1595-1598 = P.G. XCVII, 1540-1544) », et, enfin, les « m î m â r » arabes du même auteur (G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodors Abû Qurra, Bischofs von Harrân*, Paderborn 1910).

Or, une chose frappe dès l'abord : si l'on fait entrer en ligne de compte les dialogues grecs de Théodore Abû Qurra, ces trois groupes d'œuvres sont marqués par le caractère extrêmement sommaire dont ils témoignent dans leur connaissance de l'Islâm. Ils en font entrevoir seulement certains dogmes, et ils en ignorent complètement, à la fois le contenu textuel, celui du Coran, et l'éthique.

Les dialogues grecs, qui sont peut-être, en partie, d'Abû Qurra, mais dont l'ensemble nous paraît former un recueil fait de pièces éparses, prises un peu partout, les unes authentiques, les autres apocryphes et tardives, à l'instar de plusieurs des dialogues arabes attribués au même auteur (1), ne portent que

(1) La somme de ces écrits est considérable : Dans la Patrologie, on cite dix huit dialogues grecs, formés de pièces généralement brèves (v. note 2) concernant des questions qui, dès l'occupation des territoires byzantins par les Arabes, y devinrent pierre de scandale. En général, ces petits dialogues, dont la forme pose des problèmes, car ils ont l'air de petits pamphlets composés « à la main » pour donner aux Chrétiens une formation doctrinale contre la tentation de se convertir à l'Islam, ces petits dialogues ne présentent rien qui soit chronologiquement incompatible avec l'époque — début du règne des Abbassides — où l'on peut situer Abû Qurra. Le contenu des dialogues grecs d'Abû Qurra, qui ne sont pas dirigés contre les Musulmans, concorde avec celui des Mimâr arabes traduits par G. GRAF. Mais il est remarquable que nul des Mimâr arabes n'aient aucun rapport avec l'Islam, sauf, probablement, ce qui est dirigé contre les Manichéens dans le Mimar IX où il semble bien que par-delà le manichéisme, l'Islam se trouve visé plusieurs fois. — V. la dissertation décisive sur l'attribution des dialogues polémiques tardifs en langue arabe, attribués à Théodore Abû Qurra, dans GRAF, *op. cit.*, p. 67-87, et *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, t. II, p. 21-25.

sur des arguments de défense contre les objections musulmanes (1).

L'argumentation en est constamment dialectique et logique, et tire sa signification, soit de l'emploi de l'allégorie, soit, surtout, de la référence analogique au monde réel. Deux fois, l'interlocuteur musulman supposé déclare ne pas vouloir argumenter autour de textes bibliques (dial. XXII et XXIV). Une fois, il est vrai, notre auteur a recours à une histoire qui se trouve dans le Coran (XXIV, 12). Mais la façon dont l'auteur en parle témoigne, non du recours aux vraies traditions musulmanes (2), mais seulement à des récits populaires et scandaleux (3).

Avec les « m î m â r » arabes de Théodore Abû Qurra, nous nous trouvons sur un terrain plus sûr. Mais, ici, l'argumentation,

(1) On y trouve, en effet, IV, sur la vraie foi (écrit, dit une glose, originellement en arabe) V, sur l'humanité du Christ VIII, questions d'Arabes à un Chrétien, X, questions d'un Agarène (Arabe) au même, XVIII choix d'arguments contre les Sarrazins, dans les termes de Jean Damascène — XIX Que Mahomet ne vient pas de Dieu. XX Que Mahomet était un ennemi de Dieu et possédé par un Démon. XXII (Dialogue avec un Sarrazin) sur le fait que le pain bénit est le corps du Christ. XXIII Que le Christ, fait homme, est vraiment Dieu. XXIV. Sur la Monogamie. XXV Démonstration du fait que Dieu a un fils consubstantiel, incréé comme lui et coéternel. XXVI Dialogue démontrant que le Père engendre sans cesse et que le Fils est constamment engendré. XXVII. Sur les noms de Dieu. XXXII. Contre les Sarrazins qui disent que Dieu aurait dû vraiment souffrir. XXXV. Discussion avec un Sarrazin sur l'auteur du bien et du mal. XXXVI. Si le Verbe de Dieu est créé ou incréé. XLII. Exposé systématique sur les noms divins, ceux qui sont communs à la Trinité et ceux qui sont propres à chacun de Ses membres.

(2) C'est dans le dialogue XX, où une preuve du diabolisme du Prophète est cherchée dans l'épisode devenu fameux dans la polémique, du « pardon d'Aïcha ».

(3) Je verrais volontiers dans ce passage, présenté ici sous une forme inhabituelle (cf. le pseudo-Aréthas et Barthélemy d'Edesse) l'origine du thème polémique basé sur cette aventure scabreuse. Alors que le pseudo Aréthas et Barthélemy sont ici assez grossiers, le texte attribué à Abû Qurra demeure décent, et surtout orienté vers l'éthique théologique : « Et pour que tu ne nous soupçonnes pas de mentir en l'appelant possédé, on se rappellera l'histoire intitulée parmi eux le « Pardon d'Aïcha ». C'était une femme à lui, soupçonnée d'adultère. Il la renvoya chez ses parents. Quelques jours après, se trouvant assis en leur compagnie, il tomba dans une crise de possession (épese daimonizomenos) et il se tordait au point que les assistants disaient qu'une grave révélation devait être descendue sur lui. Puis quand après un court instant, il fut revenu à lui, et qu'on l'interrogea sur ce qui était en question, il dit : « Le Pardon d'Aïcha est descendu sur moi. » Et tout comme si il avait été convaincu de son innocence par l'apparition de l'ange, il la reprit » ... Et ceci incite, de toute manière, à ne faire que prudemment l'attribution de ce factum à Abû Qurra.

exclusivement apologétique, menée en arabe, est rigoureusement interne, strictement limitée à la dialectique en matière de dogmes et de démonstrations, à l'autorité des Conciles, en matière d'obédience. Et pourtant, nous y retrouvons des questions qui peuvent avoir été développées contre des Musulmans, soit pour les attaquer dans ce que l'on savait de leurs dogmes, soit pour défendre contre eux les éléments de la Foi, mis en cause dès le Coran. C'est le cas pour le M î m â r III, sur l'unité dans la Trinité, dont le titre est précisé : « les Chrétiens n'adorent pas trois Dieux, quoique chacune des hypostases soit tout à fait Dieu » ; ou le M î m â r VI sur la réfutation de ceux qui dénient à Dieu l'Incarnation et la descente parmi ses créatures. C'est dans ce texte que l'on trouve au par. 4 : « qu'ont-ils donc à nous objecter, ceux qui nous critiquent, alors qu'ils professent que Dieu est assis sur son trône (1) ? Le M î m â r VII, comme le dialogue grec XXV, démontre l'existence d'un Fils consubstantiel et coéternel à son Père, et le « M î m â r IX », sur le libre arbitre, peut avoir été dirigé contre les positions doctrinales en faveur parmi les Musulmans dans la deuxième moitié du VIII^e s. (2).

Mais on remarquera que non seulement le nom de Musulman n'est jamais évoqué, mais que, même, Abû Qurra, qui écrit l'arabe, ne cite jamais un seul verset du Coran, et ne fait reposer aucune démonstration sur une citation textuelle prise dans le Livre de l'adversaire.

Plusieurs dialogues polémiques attribués à Théodore Abû Qurra et transmis en grec sont réputés remonter à Jean Damascène (P.G. XCIV, 1585, 1588, 1589, 1592, 1596, 1597). Tous, sans exception, qu'ils traitent de l'emploi métaphorique des mots, de la création continue opposée à la création une fois accomplie, du libre arbitre, de la révélation successivement accomplie, sont, encore une fois, traités en dehors des textes du

(1) Ceci établirait au moins qu'Abû Qurra, s'il ne semble pas avoir été au fait des premiers développements de la théodicée mu'tazilite, en avait au moins eu l'écho, fût-ce dans la citation du verset dit *du Trône* (7, 52 ; 10, 3 ; etc.).

(2) Voir, précisément sur l'incidence de la polémique sur ce point, ce qu'en dit WENSINCK, *The Muslim Creed*, p. 51 sqq.

Coran, en dehors de la connaissance affirmée de l'Islâm, en dehors de son éthique.

Ces observations faites, force nous est de reconnaître que cette position, conforme à l'état d'esprit historique, et conforme, d'autre part, à la méthode d'exposition et de démonstration de Jean Damascène dans son œuvre théologique (1), contraste vivement avec le contenu du texte qui nous est présenté, dans le περὶ Αἱρέσεων, comme l'apport du grand écrivain chrétien à la connaissance d'un Islâm qu'il aurait conçu et présenté dans le cadre des hérésies chrétiennes (2).

Ce texte, en effet (P.G. XCIV, 764-765, 768-769) est constitué de cinq parties : d'abord un exposé historique, très sommaire, donnant l'origine des Ismaélites et une étymologie des noms de Sarrazins et d'Agarènes, par lesquels on les désigne (descendants d'Agar qui dit à l'Ange : Σαρρὰ κενὴν μ' ἀπέλυσε). Il fait mention, ensuite, de l'idolâtrie ancienne de ces peuples, adorateurs de Vénus, qu'ils appelaient « Khabar », mot qui, dans leur langue, veut dire « la Grande » ; de l'origine du faux Prophète Mahomet, qu'il nomme *Mamed*, de la source juive qu'il employa, conjointement à des idées nestoriennes et ariennes, pour composer un faux livre révélé, avec la complicité d'un moine arien fugitif.

La deuxième partie du factum renferme l'exposé bref du dogme islamique fondamental de l'unité divine, suivi de celui de la christologie musulmane : Jésus fils de Marie, le docétisme du récit de la crucifixion, la subordination de Jésus envers Dieu, avec une citation de la surate V, 116, assez correctement interprétée, sinon traduite. Suit, alors, sans transition, un premier passage polémique, sous la forme : Ἡμῶν δὲ λεγόντων ·

(1) Nous songeons à l'esprit et la méthode faits de dialectique systématique très stricte qui est le propre de la Πηγὴ Γνώσεως dont la 1re et la 3e partie = κεφάλεια φιλοσοφίκα, Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως... ne s'écartent jamais de cette méthode d'exposition.

(2) KRUMBACHER, *Gesch. der Byzant. Literatur*, p. 69, avait, analysant le περὶ Αἱρέσεων souligné les emprunts à Saint Épiphane, Théodoret, Timothée de Constantinople, Léon de Byzance et Sophronios de Jérusalem, qu'on y trouve. Il ajoutait : « Il semble que la description des trois dernières hérésies : Islam, Iconoclastes et Aposchistes, ait été indépendante ».

καὶ τίς ἐστιν ὁ μαρτυρῶν ὅτι γραφὴν αὐτῷ δέδωκεν ὁ θεός ; καὶ τίς προεῖπεν ὅτι τοιοῦτος ἀνίσταται προφήτης ; où l'on compare le caractère de la révélation patente faite à Moïse à celui de la révélation clandestine dont Mahomet se prétend le bénéficiaire, et l'annonce de la Rédemption, faite depuis l'origine, à l'absence de toute prophétie concernant Mahomet. Ce passage s'enchaîne à une confrontation des exigences que les Musulmans manifestent, en matière de témoignage, pour les moindres actes de la vie, comparées à leur indifférence dans le grave domaine de la prophétie. La séquence polémique se continue par une réfutation, à base historique, de l'accusation de *Shirk* ou Hétérisme, que les Musulmans portent contre les Chrétiens trinitaires, accusation à laquelle le polémiste chrétien oppose le refus des Musulmans d'admettre la divinité du Logos, ce qui lui permet de conclure : Ἑταιριάστας καλεῖτε · ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ. La série polémique se termine par la reprise de l'accusation d'idolâtrie portée par les Musulmans contre les Chrétiens adorateurs de la Croix, à quoi l'auteur compare le culte de la Pierre noire de la Mekke, en opposant. la Croix, image symbolique du Salut, à cette pierre qui serait celle où Abraham aurait accointé Agar, attaché son chameau, ou placé Isaac pour le sacrifice.

Cette introduction polémique et apologétique est complétée par l'énumération dénigrante de quelques passages du Coran : la Surate des Femmes, où l'auteur souligne la permission qu'ont les Musulmans d'avoir quatre femmes et, s'ils le veulent, *mille* concubines. Suit un long passage sur le divorce, sur l'histoire de la femme de Zayd (Coran, XXXIII, 37), sur l'usage du muḥallil (1), sur les abominables complaisances que le Coran offre à la lubricité de ses adhérents. Suit l'histoire du « Chameau de Dieu » (Coran VII, 71-76, XI, 67, etc.), présentée sous la forme que lui donne, non le texte du Coran, mais son commentaire (2)

(1) Ici, encore une fois, il est permis de souligner l'orientation commune du texte que nous examinons et des pamphlets du Pseudo-Aréthas et de Barthélemy d'Edesse.

(2) Le texte, en effet VII. 71 sq. du Coran, comme celui de LIV 27-31, mentionne seulement « La chamelle d'Allah » qui est un signe pour le peuple de Thamoud, et qu'il faut laisser paître sans lui faire de mal, sous peine de châtiment, et que les

Et c'est l'occasion, pour l'auteur, de passer à la description du Paradis musulman, dont il parle comme d'une chose bien connue ; et il introduit, à sa suite un développement d'une ironie assez lourde, sur les effets de la présence, au Paradis, d'un chameau gigantesque qui boirait, un jour sur deux, toute l'eau, forçant ainsi les Bienheureux à ne boire, à grand péril, que le fleuve de vin pur. Et une allusion, menaçante, il est vrai, à l'enfer, clôt ce passage.

Quatre lignes lui suffisent ensuite pour expédier la Surate de la Table, et, quoique la plus grande partie des faits mentionnés plus haut se rapportent à la Surate II, notre auteur y revient soudain, et mentionne, en trois lignes « la Surate de la Génisse ».

Les dernières notations de l'exposé que contient le chapitre sur l'Islâm du livre des Hérésies comportent la mention de l'obligation de la circoncision *pour les femmes comme pour les hommes*, celle des nourritures licites et illicites et l'interdiction du vin. Puis, sur la phrase : οἰνοποσίαν δὲ παντελῶς ἀπηγόρευσεν, l'exposé tourne court.

Pour qui a lu les œuvres polémiques grecques et arabes dont nous avons parlé, l'examen de ce texte ne pourra manquer de constituer une source de perplexité.

Pour les passages polémiques, avant tout.

S'il est vrai que, dans les ouvrages cités plus haut, on trouve une polémique touchant la justification de la qualité de Prophète, comme dans le chapitre du περὶ Αἱρέσεων même, on se heurte tout de suite, ici, au mot ἑταιριασταὶ = en arabe

incrédules sacrifièrent. Au contraire, le texte que nous trouvons ici entre dans une quantité de détails sur le chameau en question, le fait qu'un jour sur deux il donnait du lait, mais buvait toute l'eau, sur la femme perverse qui incita les gens de Thamoud à sacrifier l'animal, sur la taille gigantesque de celui-ci, sur le rapport entre le fleuve de lait du Paradis et celui produit par ce chameau monstrueusement grand, etc. Le commentaire raconte (Tabari, VIII. 147, l. 16-17) l'ouverture de la terre pour laisser apparaître miraculeusement la chamelle, la répartition alternative de l'eau (l. 18) le jeune homme qui devait, en portant la main sur la bête miraculeuse, provoquer la ruine de son peuple (l. 27-28). Les nombreux détails sur le châtiment des Thamoudéens p. 148 manquent dans le texte que nous avons ici. Le fait que le commentaire de ce passage, quel qu'il soit, a dû être postérieur au temps de Jean Damascène, et que, d'autre part, il n'apparaît aucune trace de traduction de cet épisode en grec avant Nicétas, renforcerait, s'il en était besoin, notre opinion sur le caractère tardif du chapitre attribué à Jean Damascène.

M u sh r i k û n a, dont l'emploi polémique, pour désigner les Chrétiens, n'est pas antérieur au IXe s. D'un autre côté, si l'on considère attentivement le texte (P.G. XCIV, 768 in fine) Ὑμῶν λεγόντων ὅτι Χριστὸς Λόγος ἐστι τοῦ Θεοῦ καὶ Πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς Ἑταιριαστὰς ; ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχωρίστον ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν. Εἰ οὖν ἐν Θεῷ ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, δῆλον ὅτι καὶ θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν, ἐκόψατε αὐτὸν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἤ τι τῶν ἀναισθήτων παρεισάγειν, on constate que ce passage n'a pu être écrit que par un auteur qui aurait au moins connu le texte de l'annonce à Marie, telle qu'elle est présentée dans le Coran (III, 40), et dans laquelle sont mentionnés le verbe et l'esprit. De plus, ce passage ne se conçoit que sous la plume d'un auteur au courant de la tendance mu'tazilite à nier les attributs coéternels de Dieu. Or, même en supposant l'information la plus rapide, il est impossible que Jean Damascène ait eu connaissance d'un mouvement d'idées dont les plus anciennes activités ne se situent pas avant le début du IXe s. (2).

D'un autre côté, si superficielle et si mélangée que soit, dans le texte dont nous nous occupons, la citation de passages du Coran, avec ses erreurs qui semblent plus concertées qu'involontaires, ce recours au Livre de l'adversaire implique l'existence d'une traduction. Or, la préface du κατὰ Μωαμέτ de Nicétas de Byzance, ou le Philosophe (A. Mai, Nova Bibliotheca Patrum, IV, 324 = P.G. CV, 669-672), ouvrant une traduction partielle de seize Surates (3), nous fait pressentir qu'une telle entreprise, conservait, vers 830, toute sa nouveauté et toute son originalité.

Ensuite, lorsque l'auteur parle de la pierre de la Ka'ba, que

(2) Il suffit pour s'en convaincre de se référer ne fût-ce qu'à 'Abdal Qāhir al Baġdādī, *Al Farq bayna 'l Firaq* (Ed. Muhammad Badr), p. 108 (sur Abūl Hudhayl al Allāf et, plus loin sur al Naẓẓām, cf. ce qu'en dit Tritton, *Muslim Theology*, p. 96-109 où l'on sent les tâtonnements). Ibn Ḥazm n'est clair nulle part à ce sujet.

(3) Ces surates sont les surates 2 à 17, dont, en réalité Nicétas fait plutôt une paraphrase pénétrante, critique et constamment polémique, qu'une véritable traduction. Nicétas a eu connaissance de tout le Coran, ainsi qu'en témoigne le C. XVII de N.B.P., p. 384 sq. où il passe de surate en surate en épinglant des passages de-ci de-là, dans les buts les plus polémiques.

certains tiennent pour celle du sacrifice d'Abraham, c'est en connaissance de cause qu'il nie que le paysage de la Mekke puisse être identifié à celui qu'implique *Gen.* XXII, 2 sq. D'autre part, le passage XCIV, 772, l. 14-15, mentionne le *mi'râdj* de Mahomet et les entretiens qu'il eut au ciel avec le Seigneur, tradition littéraire postérieure aux premiers commentaires du Coran, et qui ne se fixa pas, assurément, avant la fin du VIII^e^ s. (1).

Il est un autre fait, enfin, et, pensons-nous, décisif.

Si, frappé du caractère hétéroclite de ce chapitre, singulièrement disproportionné avec les autres chapitres du Περὶ Αἱρέσεων (2), on fouille un peu dans le reste de la littérature hérésiologique, on s'aperçoit que ce texte correspond étroitement, presque mot pour mot aux par. ἀ' - θ' du l. XX du *Thesaurus orthodoxae fidei* de Nicétas Acominate, livre qui traite des Ismaélites (A. MAI, N.P.B., IV, 432 sqq. = P.G. CXL, *Thesauri Orthodoxae Fidei lib. XX* περὶ τῆς θρησκείας τῶν Ἀγαρήνων 105-113) (3).

Et, lorsque l'on a fait la comparaison des deux textes, l'on ne peut manquer d'observer tout de suite que, si le texte de Nicétas

(1) Et vraisemblablement beaucoup plus tard, si laissant de côté le fait que c'est au XI^e^ s. que le récit populaire se fixe et commence à se répandre, nous constatons le caractère peu étendu et prudent que le commentaire de Ṭabarī (p. ex. XXVII. 26) donne au détail qui nous concerne ici.

(2) Rappelons qu'il a six fois l'étendue moyenne des autres chapitres.

(3) Le *Thesaurus orthodoxae fidei* de Nicétas Acominate est, à sa façon un autre traité, très approfondi, des Hérésies. Nicétas Acominate se situe, on le sait, au XII^e^ s. ; il mourut en 1206. Il connut à Constantinople un secrétaire de l'empereur d'Allemagne, féru de traductions d'auteurs ecclésiastiques et qui traduisit — mal semble-t-il — (LEQUIEN, *praefatio generalis ad opera* J.D., édition de 1636) le *De Fide Orthodoxa* de Jean Damascène. Aurait-il, au cours de sa traduction, et sous l'empire des inquiétudes de son temps, « enrichi » son auteur d'un texte emprunté à l'œuvre de son hôte ?

(Hujus autem Burgundionis mentionem habemus in secundo Anselmi Havelbergensis episcopi dialogo, qui testatur eum Constantinopoli interfuisse collationibus suis quas habuit com Niceta Nicomediensi sub Calo Joanne Comneno imperatore, cum illic Lotharii Germaniae imperatoris orator ageret. Cette traduction servit du XIII^e^ au XV^e^ s. Elle figure dans le Ms. (royal) (ancien catalogue) parisien n° 5966, qui a servi à l'édition de 1546 de J. D. où figure pour la première fois le traité des hérésies, compilation hétéroclite d'ailleurs). Cf. Migne, *Patrologie*, CXXXIX. 288-302. Sur les rapports de Burgondi avec NICÉTAS, v. p. ex. Migne, *Dict. des Croisades* 301-302. Cf. F.-C. von Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts* IV. 336 sqq.

Acominate, beaucoup plus long, donne le sentiment, au moins, de l'unité et de la continuité, celui que nous trouvons dans Jean Damascène apparaît comme évidemment tronqué.

En effet, comparé aux passages correspondants de Nicétas Acominate, il renferme, dans leur intégrité les par. ,α'-ζ', omet η' et présente les douze premières lignes de θ'. Mais l'écrit de Nicétas Acominate poursuit l'exposé interrompu dans la collection damascénienne. Beaucoup plus étendu, il comporte en effet, dans la Patrologie (1), dix-huit paragraphes, soit dix de plus que le texte correspondant attribué à Jean Damascène. Son unité apparaît à la simple lecture, tant dans la langue que dans le style et dans l'esprit. La méthode, avant tout, est continue : esquisse analytique ou citation d'un passage du Coran, à propos duquel on soulève une vive argumentation polémique, généralement fort brève, et sous-entendant un long passé d'acquis.

Pour fixer les idées, et parce que ce procédé édifiera tout de suite, nous analyserons ici la partie du traité de Nicétas Acominate qui n'a pas passé dans le περὶ Αἱρέσεων damascénien.

(P.G. CXL, 113). Le par. 9, inachevé dans J. D., se complète ici par la mention de l'interdiction du Sabbat et du baptême, et d'un long passage sur la prédestination, cette doctrine impie qui fait de Dieu l'auteur des maux qui frappent les hommes. Une glose, glissée dans le texte, rappelle la date de 6145 du Monde pour la fondation de l'Islâm.

(Ib. 116). Le par. 10 reprend un passage de la sur. Âl 'Imrân, mentionnant la mission prophétique et salutaire de Jésus, Fils de Marie. Notre auteur s'empare aussitôt de ce texte pour montrer que, d'après le livre des Musulmans lui-même, il ne restait plus rien à faire à Mahomet, qu'à répandre l'erreur pour le malheur de ses pareils.

(1) Et dans MAI, *Nova Bibliotheca Patrum*, IV, 432.

La comparaison du texte même révèle, semble-t-il, aussi, le caractère de copie du texte attribué à Jean Damascène. Dans le 1er paragraphe, on trouve, par exemple :

Nicétas θρησκεία Damasci σκεία (trois lettres tombées)

Nicétas ἀγγέλῳ ὅτι ἡ Σαρρά Damasci ἀγγέλῳ < > Σαρρά (lacune)

Nicétas ἄστρῳ τῇ Ἀφροδίτῃ Dam. Ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ (ajoute inutile)

(Ib. ib.). Par. 11. Faisant allusion aux surates brèves XCI et XCII, et les contaminant peut-être avec C, l'auteur imagine de dire que le Coran présente le soleil et la lune montés sur des chevaux. Retournant alors, et sans transition, aux interdictions alimentaires, il se sert du verset (II, 163) : « ô hommes, nourrissez-vous de tous les fruits de la terre salutaires et permis, ne suivez pas les séductions de Satan... », pour prétendre que le Prophète identifie Dieu, qui offre aux hommes d'autres aliments que ce que le Coran autorise, avec Satan.

Suivent les développements habituels à la polémique chrétienne contre l'Islâm, sur la propension bestiale des Musulmans aux actes sexuels.

(Ib. ib.). Par. 12. Puis, c'est la guerre sainte qui fait le centre de l'intérêt (sur. IX, 5). L'auteur transfère à la guerre contre les Chrétiens le verset qui, littéralement, s'applique aux idolâtres — et ceci est la conséquence logique de l'interprétation des par. 4 et 5, où il est parlé des qualificatifs d'ἑταιριασταὶ et d'εἰδωλόλατραι comme appliqués aux Chrétiens par les Agarènes. Ce rapprochement pourrait, si c'était nécessaire, démontrer la cohésion historique du texte de Nicétas Acominate.

L'usage du quint, celui de la capitation, sont également mentionnés, d'après leur forme coranique. Ceci lui est une occasion de souligner la contradiction qui existe entre la réalité de la guerre sainte, qu'il ne connaissait qu'impitoyable, et les prescriptions, qui, dans le Livre des Musulmans, concernent les Chrétiens et les Juifs.

(Col. 117). Le par. 13 s'en prend aux preuves et témoignages que le Coran apporte à la mission du Prophète, et notamment, à la fameuse annonce faite par Jésus (Aḥmad = Periclytos = Paraclitos, Cor. LXI, 6), dont il souligne à plaisir le caractère apocryphe.

(Col. 117-120). C'est ensuite (par. 14) à la prétention des Arabes, d'identifier Mahomet à la pierre de la vision de Daniel (Dan. II 34) que l'auteur s'attaque, montrant l'abus qui en est fait ici, puisque cette vision annonce la venue de Jésus et la destruction de l'idolâtrie.

(Col. 120). Puis, il montre (par. 15), que si le supplice de Jésus était nécessaire pour le Salut, et fut accepté par lui, c'est tout

de même pour s'opposer à l'œuvre de salut que les Juifs voulurent le supplicier, supplice (par. 16) qui perdit en cette circonstance son caractère infâmant, puisque cette croix fut l'instrument de la salvation, comme le fut, dans un autre sens, le serpent d'airain, image pourtant d'un animal funeste.

(Col. 120-121). Et, reprenant (par. 17) un vieux sujet de polémique, Nicétas Acominate réfute la très ancienne accusation opposée aux Chrétiens par les Musulmans, d'adorer le bois de la Croix. « Car, dit-il, à la Mekke, ce ne sont pas les pierres que vous prétendez adorer, mais Celui que l'on vénère là. » Ce passage se superpose en partie au texte du par. 5, encore qu'il soit d'un esprit nettement différent, révélateur du caractère de compilation de l'ensemble.

(Col. 121). Le dernier paragraphe du texte (par. 18) réfute l'accusation, d'inspiration ascétique, et sans doute soufie, que les Musulmans lancèrent contre les Chrétiens, rendant, dans la guerre, le mal pour le mal, et se préoccupant des biens terrestres.

Ce résumé aidera à situer mieux le texte de Nicétas Acominate. Lorsqu'on le relit, on constate qu'en dehors des passages où l'auteur esquisse, d'une façon généralement trop ramassée, une interprétation du Coran, il en est où il prend avec la réalité du texte des libertés qui révèlent clairement que ce n'est pas le Livre même, mais des traditions beaucoup plus tardives qui ont servi à son information. Un bon exemple en est le par. 8 (P.G. CXL, 113) où il dit : « dans le même écrit (= surate), concernant le Paradis, Mahomet dit lui-même qu'il est le porte-clefs du Paradis, et que Moïse, avec les Juifs, l'assistera, et que ceux qui auront transgressé la Loi seront punis du châtiment du feu. Les Chrétiens seront punis du châtiment du feu pour avoir appelé Jésus fils de Dieu et Dieu, et pour avoir affirmé qu'il s'était incarné et avait été crucifié, car ils disent que c'est son ombre qui a été crucifiée par les Juifs ... ». Et Nicétas, qui vient de résumer ici un thème de polémique mêlé d'éléments coraniques, ajoute que le Prophète, élu de Dieu pour sa piété, entrera au Paradis avec 70.000 de ses fidèles, sans être soumis au jugement qui affectera les autres hommes.

« Les Samaritains entreront au Paradis comme boueux ! ... ἵνα

τὰ ἐκφόρια· καὶ τὸν κόπρον αὐτῶν τοῦ παραδείσου ἐκβάλλωσιν ὅπως ἂν μὴ ἀποζέσειεν ὁ Παράδεισος. On trouve ici une tradition tardive, plus populaire que savante, difficile d'ailleurs à identifier, car, s'il est vrai que la tradition relative au caractère d'élu du Prophète, tirée du Coran, mais non littéralement, ait inspiré Ghazzâli dans son Livre de la Perle précieuse (1) ; le châtiment universel des Chrétiens appartient à une tradition tardive, de loin postérieure au Coran, et l'histoire des Samaritains résulte de la contamination des croyances populaires musulmanes par les préventions des Juifs (2).

Mais, à côté de ces fantaisies, il y a des traductions fort exactes : P.G. CXL, 116 (par. 10) correspond à Coran v. 46 ; et le par. 11 traduit correctement Coran II, 163. Encore, dans le même par., le texte concernant la permission faite aux Musulmans d'accointer leurs femmes durant la nuit, pendant le Ramadân, est le correspondant exact de Cor. II, 187.

Ceci n'empêche pas notre auteur, nous l'avons vu, de prétendre que le Coran affirme que le soleil et la lune sont montés sur des chevaux, ni, plus bas parlant des femmes, qu'il y est dit : εἰσέλθετε (εἰς τὰς γυναῖκας) ... πᾶσαν ἐπιθυμίαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν πληρώσαντες, καὶ χρήσασθε ταῖς γυναιξὶν ὑμῶν ἀμφωτέρωθεν ! Mais la tradition polémique byzantine, depuis le X^e^ s. au moins, ne se contentait plus d'être de mauvaise foi : l'outrage et l'obscénité formaient deux de ses obsessions (3).

Dans ce chapitre touchant la religion des Agarènes, on trouve, enfin, deux passages qui nous paraissent très importants, par les repères chronologiques qu'ils permettent de fixer.

Il y a, d'abord, ce fait, qui n'a rien de coranique, et remonte

(1) Livre supposé de Gazzâlî, la *Durra'l Fâkhira* présente le rôle du Prophète, comme intercesseur, comme son rôle essentiel (au moment, notamment, où l'on amène la Géhenne). Le ton et les images font du livre un livre populaire, et c'est le genre de source que l'on doit voir à l'origine des renseignements polémiques utilisés par les Byzantins.

(2) Et ceci encore en faveur d'une datation tardive, s'il en était besoin !

(3) La pseudo-lettre d'Aréthas à l'émir de Damas (cf. COMPERNASS : *Denkmäler der Griechischen Volkssprache*, Bonn 1913, p. 1-9) et le traité de « Barthélemy, moine d'Edesse » (Ἔλεγχος Ἀγαρήνου,, *Patr. Graec.* CIV, col. 1384 sqq.), avec tout ce qui a donné naissance au livre de Barthélemy et ce qui en est sorti, sont un remarquable exemple de cette orientation d'esprit.

exclusivement à la polémique islamo-chrétienne, celle qui, du côté musulman, commença à utiliser, au cours du IXe s., les textes bibliques. On lit (par. 14, P.G. CXL, 117 D) Φασὶν οἱ Σαρρακηνοὶ ὡς ὁ Μωάμεδ ἐστὶν ὁ δηλούμενος ἐν τῷ Δανιὴλ ἄνευ χειρὸς ἐξ ὄρους τιληθῆναι λίθος. Et la réponse témoigne effectivement de l'habitude d'une argumentation sur ce point, ce qui confirme la date, très postérieure à Jean Damascène, que nous songeons à donner à la source que compila Nicétas Acominate.

L'argument, en effet, apparaît pour la première fois dans le fameux *Kitâb al dîn wa'l dawlat* du renégat 'Alī Rabbān al Ṭabarī, médecin d'al Mutawakkil (éd. Mingana, Manchester Un. Press, 1923, pp. 112-114). En second lieu, on trouve, au par. 16 (P.G. CXL, 120 C) un autre argument polémique, étranger au Coran, dans le développement : πάλιν λέγουσιν · εἰ ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, ἀνηρτήθη καὶ ὁ χριστὸς ἐπὶ ξύλου, ἐπικατάρατος ἄρα καὶ οὗτος ἐστιν ... et la suite, où le chrétien répond au Musulman sur l'accusation de transgresser la loi du Christ, en rendant le mal pour le mal et en se préoccupant de la nourriture et des vêtements. Ceci, encore, est postérieur au temps où les Musulmans connurent le texte des Évangiles et, d'autre part, où la mentalité ascétique les eut assez pénétrés pour qu'ils fussent persuadés d'y trouver un argument valable. Or, au milieu du IXe s., c'est dans le succès de la guerre sainte qu'ils allaient chercher des preuves de la mission divine de l'Islâm !

Nous croyons donc pouvoir affirmer que :

1° le texte de Nicétas Acominate, dont est tiré le passage du περὶ Αἱρέσεων que nous étudions est un texte original, ayant son unité et son existence propres ;

2° que, Nicétas ayant vraisemblablement composé ce texte par compilation, ses sources sont postérieures, au moins, au IXe s. Et pour pousser plus avant cette affirmation, il semble important maintenant de chercher dans quel sens se situent ces sources.

On peut dire aujourd'hui, d'une façon certaine, que les Byzantins ont commencé à connaître le contenu du Coran à

partir du moment où Nicétas de Byzance (Nicétas le Philosophe), sous l'impulsion du Basileus (soit Basile, soit Michel) entreprit (1) de donner aux Chrétiens, surtout en vue de la reconquête spirituelle des régions reprises sur les Musulmans, le moyen de baser polémique et apologétique sur un fonds positif. Cette traduction, d'ailleurs partielle, comme on l'a vu plus haut, dessine déjà le plan où nous verrons s'enfermer la réfutation de l'Acominate. Mais, œuvre de découverte, elle est plus fondamentale, plus studieusement exacte. Elle apparaît comme le témoin d'une époque constructive, où la découverte avance difficilement, mais où l'on croit dans l'efficacité de ses résultats.

Il n'est pas question, ici, d'examiner dans son ensemble, dans son esprit comme dans ses résultats, l'œuvre considérable de Nicétas le Philosophe. Mais on se rendra aisément compte de l'influence que cet auteur put avoir sur la postérité, en examinant sa traduction polémique de la Surate II, qui occupe les par. 30 à 40 de son livre. C'est celle, au reste, dont l'analyse est la plus longue, dont les citations sont les plus nombreuses.

On se rend compte, tout de suite, de l'effort calculé de l'auteur ; il a traduit, aussi bien qu'il le pouvait, le texte qu'il avait sous les yeux, ou qu'on lui récitait. Il a traduit fragment par fragment, sans s'astreindre à une traduction suivie, sans disposer d'aucun commentaire, sinon parfois une tradition orale, en choisissant un petit nombre de passages, susceptibles de polémique. Pour fixer les idées, il a traduit une trentaine de versets, ou les a paraphrasés, en vingt-six citations. La surate en comporte deux cent quatre-vingt-six.

La méthode qu'il emploie, à l'occasion de ces citations, semble bien avoir fixé l'orientation de la méthode qui sera suivie après lui. Partant du verset II, 81 : « nous avons donné à Moïse le Livre et nous l'avons fait suivre des Prophètes ; nous avons donné à Jésus, fils de Marie les preuves <de sa mission> et nous l'avons fortifié de l'Esprit Saint ... », verset qui jouera un rôle essentiel dans la polémique, puisqu'il renferme le principe de la

(1) Apud Angelo MAI, *Nova Bibliotheca Patrum* II, p. 323 ... ὅθεν τὸ ἔργῳ, περατοθὲν τῷ θεόφρονι βασιλεῖ λόγους ἡμεῖς οἱ νοθεῖς γυμνάσαι προήχθημεν. Ces termes se retrouvent dans un panégyrique de Basile, qui le représente combattant les infidèles par le glaive et par l'esprit. Cf. le Continuateur de Théophane.

révélation successive, et de l'abrogation ou de l'achèvement des révélations les unes par les autres ; Nicétas le Philosophe écrit par. 34 : « Sans avoir honte, l'impie, devant la gloire du Père, et rêvant diaboliquement, de s'en parer, comme s'il était Celui qui a parlé à Moïse et qui a envoyé N.-S.-J.-C., il dit : Nous avons révélé à Moïse une Écriture, et nous avons envoyé après lui des Prophètes, et nous avons envoyé à Jésus [Christ], fils de Marie, la révélation, et nous l'avons fortifié de l'Esprit Saint. » A partir de cette traduction, assez précise, on le voit, Nicétas le Philosophe polémique.

« Si l'auteur du Coran croit, par ces affirmations, renforcer la position qu'il s'attribue, il se trompe. Car Jésus n'est pas venu pour corriger les fautes de Moïse, mais pour accomplir la Loi et la faire passer du domaine de la chair à celui de l'esprit. Et, plus encore, en quoi le Coran, ce libelle barbare, perfectionne-t-il l'œuvre de Jésus, cet enseignement qui est le plus haut que jamais créatures aient reçu ? Si, — ajoute notre auteur — celui qui écrivit le Coran prétend enseigner quelque chose d'égal aux Écritures, il proclame une chose absurde, car, quelle preuve qu'il fallût renouveler la Loi ? Reste qu'il ait enseigné des choses inférieures, ramenant l'homme au rang des animaux, et tenté de renverser la Loi et l'Évangile, ce qui fut bien l'œuvre de Mahomet, etc. »

Il saute alors seize versets jusqu'à 11, 96, qu'il soumet au même genre de critique. Il atteint ensuite les vss 140 et 144-145, où, d'une part, il identifie le « temple Harâm » avec « l'idole située à Baka (= la Mekke). Nous le retrouvons treize vers plus loin, 11, 153, écrivant : « Il (Mahomet) dit que les noms barbares Zapha et Marwa sont parmi les noms adorables de Dieu » (texte : Safa et Marwa sont des monuments de Dieu) ... » et il ordonne à ceux qui sont entrés dans l'erreur à sa suite, concernant l'édifice de prière bâti en cet endroit, d'en faire le tour » (texte : Celui qui aura fait le pèlerinage — de la Mekke — et visité la maison sainte, sera exempt d'offrir une victime d'expiation, pourvu qu'il fasse le tour de ces deux hauteurs).

On le voit, lorsque le texte est difficile, notre Philosophe paraphrase, parfois habilement, parfois moins. Mais, ce passage erroné va en engendrer un autre (par. 37 in fine), né, celui-là,

de récits populaires, et qui trouvera très vite un écho complaisant dans l'ensemble de pamphlets accumulés sous le nom de Barthélemy d'Edesse, entre la fin du IXe et le XIIe s. Nicétas écrit : « Et comme nous l'avons appris de l'un d'entre eux, venu au Christianisme, il y a là, au milieu de l'édifice, une idole de pierre. Et ceux qui accomplissent la prescription de ce possédé, inclinant leurs crânes misérables et tendant vers cette statue leurs mains droites, tenant de l'autre leur oreille, tournent en rond jusqu'à ce que, pris de vertige, ils tombent... » — « Je crois, ajoute Nicétas, que c'est là l'idole qu'eux-mêmes appellent Aphrodite. »

Barthélemy d'Edesse va reprendre ces éléments, y mêler l'image des *fuqarâ'* et l'usage du *dhikr* pour composer du tout un passage polémique extrêmement haut en couleur (P.G. CVII, 1428).

Quand, d'autre part, on songe qu'un peu plus haut (par. 36 *in fine*) Nicétas le Philosophe rappelle (Coran II, 119) « le Temple bâti par Ismâ'îl et Abraham », et que l'on rapproche ce passage de celui qui concerne « la pierre qui est Aphrodite », pour voir ce qu'en disent Barthélemy d'Edesse (P.G. CIV 1385, 1396, 1436), Euthyme Zigabène (P.G., CXXX, 1337-1340) et le texte commun au περὶ Αἱρέσεων et à Nicétas Acominate (P.G. XCIV, 768-769 A-B = P.G. CXL, 109 B-C), on se rend compte du chemin parcouru dans une polémique de plus en plus sûre d'elle-même et de plus en plus complaisante aux mythes qu'elle avait contribué à accréditer.

On se rend compte aussi, quand on compare la méthode de Nicétas le Philosophe avec celle de l'Acominate, de la continuité des préoccupations qui, du IXe au XIIIe s., les ont unis.

On a vu, plus haut, quels sujets Nicétas Acominate avait traités. Ces mêmes sujets se trouvent déjà à l'origine du choix que fait Nicétas le Philosophe.

La deuxième surate était, pour l'Acominate, nous l'avons vu, le point de départ d'une polémique portant sur :

1° la justification de la qualité de Prophète ;

2° le thème du sanctuaire et de la Pierre de la Ka'ba ;

3° le laxisme sexuel ;

4° le quadruple mariage ;
5° l'usage du muḥallil ;
6° le choix des nourritures licites ;
7° l'exhortation, à leur propos, à ne pas suivre les voies de Satan.

De ces thèmes, nous en avons déjà vu deux (1° et 2°) naître dans l'œuvre du Philosophe.

Mais le parallèle se continue :

Au par. 38, il traite du choix des nourritures, et, traduisant *Coran* II, 168, 164 *(sic)*, il souligne déjà l'impiété, envers Dieu, créateur de tout ce qui se mange, dans l'exhortation à ne pas suivre les voies de Satan. Le même paragraphe, encore, reprend l'accusation contre le laxisme sexuel des Musulmans, soit en matière de mariage, soit dans la tolérance dont font preuve, en cette matière, les prescriptions relatives au Ramaḍân (*Coran* II, 181, 223). Et, déjà, le Philosophe parle d'une morale plus convenable à des bêtes qu'à des hommes. Le par. 39 complète notre liste, en soulignant l'histoire du muḥallil. Mais il ne traite pas, en même temps, de l'histoire de Zayd (1), dans laquelle, à partir du x^e^ s., les pamphlétaires byzantins verront, à tort, le prolongement de cette institution.

Et ce parallèle se prolonge sur toute la longueur du κατὰ Μωάμεδ du Philosophe, dans lequel croyons-nous, on continua, au cours des temps, à puiser toute information positive en matière textuelle, et concernant le Coran.

Au risque d'allonger encore cette étude, il nous semble nécessaire, maintenant, de mentionner les textes qui formèrent, dans leur esprit comme par le matériel qu'ils offraient à la curiosité, les étapes dont le Thesaurus de l'Acominate forme l'aboutissement.

L'un des plus intéressants de ces textes est, d'abord, la Lettre polémique attribuée à Aréthas (2), et adressée, par ordre de l'Empereur Romain Lécapène, en 941, à l'Émir de Damas, et

(1) Voir notre article, *Byzantion*, XXIV. 1954, 2, p. 364 et la note.
(2) Cf. n. 22 : *La lettre polémique « d'Aréthas » à l'émir de Damas.*

dans laquelle, toujours dans la ligne de Nicétas le Philosophe, se retrouvent successivement les thèmes que nous avons déjà rencontrés : la mission de Jésus est garantie par la traditiou des Prophètes, tandis que cette confirmation manque à celle de Mahomet ; la christologie est fautive dans le Coran autant que dans l'argumentation des Musulmans, quoique ceux-ci reconnaissent l'authenticité de la miraculeuse conception de la Vierge. Notons que le pseudo-Aréthas reprend le parallèle traditionnel des trois modalités d'aperception du soleil avec la Trinité (Théodore Abū Qurra, mimâr III, XVIII, et IV VII, Nicétas le Philosophe N. B. P. IV 434). D'autre part, il s'attaque au rapprochement que Djâhiz faisait, en 851 déjà, entre la résurrection des morts dont il est question dans Ezékhiel, et celle des miracles de Jésus. Il ajoute à l'argumentation sur le culte de la croix celui, dont, prétend-il, les Musulmans entouraient le manteau du Prophète. Il reprend l'histoire de la femme de Zayd, auquel il donne le nom de Rusulullé, et la confond avec l'usage du muḥallil. Un autre élément d'argumentation, nouveau, semble-t-il, à cette date, est la preuve de la divinité de Jésus qu'il cherche dans le miracle du feu du Samedi Saint, argument populaire qui se retrouve, à une époque assez voisine, dans l'épopée du Digenis Akritas (1).

La vieille question, si souvent brandie par les polémistes musulmans, de la mesure de la responsabilité des Juifs dans le supplice de Jésus, est réfutée ici, en passant, en même temps que le texte du Coran où Jésus parle de Dieu en disant : « Mon Dieu qui est votre Dieu » (Coran III, 44, cf. V, 117), argument que, quatre-vingt-dix ans plus tôt, nous trouvons dans Djâhiz et dans 'Abd al Masīḥ b. Isḥāq al Kindī.

C'est à l'argumentation fixée par Djâhiz, encore, que le musulman auquel répond l'auteur du Pseudo-Aréthas a emprunté l'argument comparant l'obscurcissement du soleil à la mort de Jésus, à l'arrêt de cet astre par Josué. C'est, encore, dans une des épîtres de Nicétas le Philosophe (P.G. CIV, 836 sq.) que le même auteur a trouvé à la fois la mention et la réfutation de l'argument mis en avant par l'Arabe, cherchant dans les

(1) *Ibid.*, p. 372.

victoires de l'Islâm une preuve de sa mission divine. Les vieilles et scatologiques plaisanteries sur le Paradis de Mahomet, passées, elles aussi, au rang de lieux communs, se retrouvent, naturellement chez lui.

Nous n'insisterons pas sur les textes composés, environ à la même époque, pour Constantin Porphyrogénète mais nous essayerons, en terminant, de définir, ici, les rapports qui existent entre un important texte anonyme (P.G. CIV, 1448 b sqq.), l'œuvre d'Euthyme Zigabène (*Panoplia Dogmatica*, P.G. CXXX, 1332 sqq.) et Nicétas Acominate.

L'introduction des trois ouvrages revêt le même aspect général (P.G. CXXX, 1332-33, l. 1-8 = Anon. P.G. CIV, 1448, l. 1-8). Les lignes 8-16 de l'anonyme manquent dans Euthyme ; tout le texte est identique avec celui de Nicétas Acominate.

De même, pour le deuxième paragraphe, P.G. CXXX, 1333d-1336a = XCIV, 765 A-B. Euthyme, l'anonyme CIV, 1449 c-d-1452 a et Nicétas Acominate témoignent d'une tradition commune. Les par. 3-7, P.G. CXXX, 1336 c-1340 b, d'Euthyme Zigabène = P.G. CXL 108 b-112 a sur la constance de la prophétie relative au Christ, le sens de la Crucifixion, l'absence de prophéties concernant Mahomet, la christologie, la confrontation du culte de la Croix avec celui de la pierre de la Mekke, correspondent point par point.

L'anonyme P.G. CIV se détache ici de cette ligne et rejoint Barthélemy d'Edesse, parlant longuement de Khadidja et de son rôle dans la carrière du Prophète. Ce sera dans la même ligne que cet anonyme traitera du Coran (1452 a sqq.), des femmes, de l'aventure de Zayd, de la carrière de Mahomet, de la pierre de la Mekke, du *ṭawâf*, confondu une fois de plus avec les exercices des Fuqarâ'.

Euthyme, lorsqu'il fera l'analyse du Coran, choisira à son gré parmi les surates traduites autrefois par Nicétas le Philosophe. Mais, pas plus que ne le fera après lui l'Acominate, il ne reproduira complètement ni littéralement la studieuse traduction de son prédécesseur, auquel il fera, pourtant, de nombreux emprunts.

On notera que col. P.G. CXXX 1344 sqq. correspond très exactement au texte (*Thesaurus*, l. XX, § 10 sq., P.G. CXL. 116 a-b) de l'Acominate, ce qui peut, une fois de plus, établir

la communauté de source, et témoigne, en tous cas, que ce n'est pas au περὶ Αἱρέσεων, où le texte manque, que l'Acominate a pu emprunter son texte.

Dans P.G. cxxx. 1344 c-d, Euthyme Zigabène se distingue de l'Acominate, en ce sens qu'il tire directement son texte de Nicétas le Philosophe, dont l'Acominate fait plutôt, systématiquement, une paraphrase polémique. Euthyme, à partir de P.G. cxxx. 1345 b, se met à résumer, de façon très succincte, ce que Nicétas le Philosophe donne à partir du § 78 de sa *Réfutation* (P.G. cv. 768 sqq.). Et ceci manque dans l'Acominate. Par contre, P.G. cxxx. 1352 d renferme, seul avec le texte (de l'Acominate) conservé dans le περὶ Αἱρέσεων, la mention de la circoncision des deux sexes, qui ne se trouve pas dans le texte de l'Acominate P.G. cxl. 113 d.

Ce voyage, que nous avons fait à travers l'œuvre des écrivains qui polémiquèrent, à Byzance, contre l'Islâm, aura révélé que, partie d'un point de vue purement logique et dogmatique, conforme, au reste, à l'esprit de la théologie dogmatique du VIII^e^ s., tant chez les Byzantins que chez les Musulmans, la polémique byzantine, informée d'abord des manifestations extérieures et des dogmes élémentaires de l'Islâm, passa, au milieu du IX^e^ s., à la connaissance textuelle du Coran, au même moment où les Musulmans, par le canal des renégats, allaient chercher argument dans les Écritures.

D'abord formelle, textuelle et rigoureuse, cette polémique à base de citations commença, au X^e^ s., à se mêler d'arguments empruntés aux psychotypes populaires, à résumer tendancieusement, sur des schémas bientôt fixés, les textes auxquels elle s'attaquait.

C'est à ce dernier mouvement, caractérisé par l'abondance des développements, et leur caractère ramassé jusqu'à en être sommaire, qu'appartiennent Euthyme Zigabène et Nicétas Acominate, desquels ont été tirés les paragraphes dont on fit après coup le chapitre traitant de l'Islâm, du livre des Hérésies attribué à Jean Damascène.

Armand ABEL
(Bruxelles).

SYMBOL AND SINCERITY IN ISLAM

Modern scholars have sometimes noted that attitudes towards the nature of truth and the extent to which truth is to be disseminated among society at large were very different in medieval Islamic society from what they are in the Modern West. Medieval Muslim thinkers of various schools, both orthodox and heterodox, tended to think that society was inevitably divided into an elite which was capable of understanding the full truth and a majority of persons who were not capable of such understanding, and for whom education in the ways of truth might be more harmful than helpful. Intellectuals or religious sectarians with such assumptions did not show any compunctions about representing themselves in public as believing something other than what they truly believed, since publication of their true beliefs would confuse the masses, and, if the beliefs were heterodox, might also be a cause of persecution.

The work which modern scholars have done on notions of esoterism, dissimulation, and pious fabrication in traditional Islamic culture does not seem to have had an adequate impact on studies of modern Islamic intellectual history. The fact that modern Muslim intellectuals emerged from a culture in which such notions were dominant, and in several cases, such as Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad Abduh, and Muḥammad Iqbāl, had a traditional mystic and philosophical background which particularly stressed speaking differently to the initiated and to the masses, should lead one to suspect that their published works did not necessarily represent their inner beliefs. An examination of the works of such intellectuals which took into account the esoteric and elitist assumptions

of much of traditional Islamic writing might reach rather different conclusions than an analysis which takes the words of each author at face value. For example, personal study of the Iranian constitutional revolution of 1905-1911 has indicated that some of the modernist preachers, who taught that modern constitutional ideas were to be found in the Qur'ān, were themselves irreligious ; and that the actual views of Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī were probably quite different from those expressed in the *Refutation of the Materialists* (1). The public utterances of these men were framed in such a way as to be influential in a situation of widespread fanaticism.

In the Middle East, with its elitist traditions and its continuing wide gap between the upper and lower classes in way of life, education, and belief, one still frequently encounters the notion among intellectuals that religion, even of the most literalist and traditional variety, is a good thing to keep the masses moral, even though it may be inaccurate. And Middle Eastern intellectuals are generally quite aware that there may be a difference between a man's public utterances and his private beliefs. Such differences exist also in the West, particularly in the sphere of politics, but in the Middle East they are far more pervasive in the spheres of philosophy and religion than they are in the modern West. The frequency of a distinction between what is said and what is believed is due not only to the gap between the elite and masses or the persistent power of the traditionalists to keep radical ideas about religion from being freely expressed, but seems also to arise from the influence of centuries-long traditions of esoterism, double meanings, and precautionary dissimulation. This paper will attempt, largely on the basis of others' research, to analyze and to summarize some of these traditions, which have hitherto been noted mostly as single aspects of studies on other subjects. Awareness of the predominance of such traditions in Islamic culture suggests that the writings of modern Muslim intellectuals should perhaps

(1) For a summary statement on these points see my « Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism », *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3 (April, 1962), especially pp. 275-289.

be approached with methods similar to those used by scholars to distinguish those words of the Muslim philosophers which represent their true beliefs from those written for prudential reasons (1).

Dissimulation of one's true beliefs, esoteric interpretations of scripture, and fabrication of supposedly traditional religious material are found in Christian, Jewish, and other traditional cultures as well as in Islam. The Western world, however, has undergone centuries of evolution away from traditional medieval patterns, so that we no longer find men expressing themselves according to medieval norms and presuppositions, while the Islamic world has been suddenly thrust from a medieval to a modern situation, and some traditional suppositions and modes of expression are often latent in the most modernized Middle Easterner. Also, it may be that tendencies to avoid literal accuracy and to assume a difference between the appearance of things and their reality have been stronger in Islam than in other traditional cultures. Certain general reasons for the pervasiveness of dissimulation, esoterism, and fabrication in Islam may be suggested :

1) The Qur'ān, to the Muslim, is the exact and unalterable word of God. Its position in traditional Islam is far higher than that of the Bible in traditional Christianity, and because of its divine character its role has recently been compared rather to that of Christ in Christianity (2). Belief in the divine character of the Qur'ān became, through a consensus which played the role of the more formal doctrinal Christian authorities, a prerequisite for whoever would claim membership in the Muslim community. This meant that innovations in theory and practice had to be shown to be compatible with the Qur'ān, or, even better, actually enjoined by a true understanding of the Qur'ān.

(1) On this distinction see, among others, Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill., 1952), George F. Hourani's introduction and notes to his translation of Averroes' *On the Harmony of Religion and Philosophy (Kitāb faṣl al-maqāl)* (London, 1961), and Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History* (London, 1957), ch. II.

(2) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957), pp. 17-18, n. 13.

Since the Qur'ān shows all the signs of its origins in a particular oasis community, but had to meet the needs of very different and internally evolving societies, the work of interpretation and reading things into the Qur'ān, from the beginning until now, seems to an outsider to have been forced, both in its methods and results. Yet there really was no alternative. Some of the medieval and modern Qur'ān interpreters may have been aware of the intellectually dubious character of their exegeses, but they could not declare the Qur'ān irrelevant to the problems they were considering if they wanted to be treated as part of the community. In the earliest period of Islam there seem to have been many Muslims who paid little attention to the Qur'ān, and under the early 'Abbāsids men of the Shu'ūbīya, representing the bureaucrats as against the religious scholars, sometimes criticized or even ridiculed the Qur'ān, but the gradual tightening of orthodoxy discouraged such currents. A style thus became fixed of quoting Qur'ānic passages in order to prove the legitimacy of any argument, and of stretching the possible meaning of such passages to the utmost limits. Thus it might seem that modernists who try to find Qur'ānic sanction for everything from parliaments and constitutions to evolution and germ theory (Kawākibī's *Ṭabā'i' al-Istibdād*, for example, has all this and more) are simply following a traditional and long unavoidable style. It is only in the most recent times that we find, besides widespread intellectual indifference to Islam except when it serves political or nationalist purposes, a beginning of Muslim historical criticism of the Qur'ān, and this is still a weak trend (1).

2) The rapid conquest by the Muslim Arabs of huge numbers of people with higher cultural traditions and more developed administrative and economic practices meant that many foreign customs had to be assimilated into Islam but, in order to maintain Islam as the focus of loyalty, such borrowings had to be denied. Islam provided the early Arab conquerors with the legal rules of the Qur'ān and certain practices of the Prophet

(1) The beginnings of Muslim historical criticism of the Qur'ān are discussed in J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden, 1961).

as guides, but these were far from being adequate to meet the new administrative problems. For a while there was a rather « secular » *ad hoc* treatment of new administrative and judicial problems, but, as shall be noted, there was a strong Islamic reaction against this. The community made felt its preference for ascribing to Muḥammad and his companions, if not to God himself, the necessary legal and administrative innovations. Similarly, in the realm of ideas, both sophisticated notions from Greek philosophy and popular religious beliefs were gradually Islamicized. The early Arab Muslims were flexible and ready to borrow from non-Muslims what was needed to adapt to conditions outside Arabia, but they became increasingly unwilling to admit borrowing. With the usual reluctance of traditional societies to admit change and the desire of the pious to present Islam as having been perfect from the beginning, there was a natural propensity to write the history of the earliest Islamic periods as if all the later practices had already existed then, at least in embryo. Other religions have experienced similar things, but what is perhaps special in Islam was the need for extremely rapid assimilation of and adaptation to a very different society. Somewhat special too is the particular form which Islamization took, which was usually, as shall be seen, the attribution to Muḥammad of a saying justifying each practice. The compulsion to give Islamic ancestry, through ascription to Muḥammad, to a vast range of foreign ideas and practices meant that in the Islamic community other values stood higher than the value of literal accuracy.

3) In Islamic history there has been a peculiar combination of a wide range of intellectual and religious speculation with an increasing demand for at least formal orthodoxy, until very recently. Hellenistic influences and the rapid development of social and economic life encouraged philosophic and scientific speculations which often paralleled and in some cases went beyond those of the Greeks, yet these took place in an atmosphere unlike that of Greece, an atmosphere in which formal obeisance to Islam was demanded. Although severe persecution for heresy was rare except in the case of actual or anticipated sectarian revolt, the early 'Abbāsid persecutions of those

accused of Manicheanism, the *zindīqs*, and their crucifixion of the mystic al-Ḥallāj, served as warnings against too great liberties in expression, and in subsequent centuries orthodoxy became increasingly powerful. After the very earliest period nearly all intellectual and sectarian opposition movements, however far their thought might be from the prevailing religion, began to claim that they alone were the true Muslims, representing the real ideas of the Prophet and God, and that their opponents were unbelievers. They thus adjusted to the compulsion noted above, to ascribe everything new to the Prophet (or, in the case of some of the Shī'a, to his cousin and son-in-law, the fourth caliph, 'Alī). Until very recently people could function effectively in the Islamic community only by claiming to be the truest Muslims, and this claim was even made by the most aberrant of the major sectarian movements, the Ismā'īlī branch of the Shī'a. The physical threat of the Ismā'īlīs was one of the reasons for the tightening control of narrow-minded orthodoxy, noted, among other places, by the eleventh century Ismā'īlī author Nāṣir-i Khusrau, who was forced into exile because of suspicion of his beliefs :

> Because these self-styled scholars have treated as enemies of faith all those who have scientific knowledge of created things, the searchers of the how and why have become mute ; those who teach these sciences keep silent. Ignorance has taken possession of people, especially of the people of our land, Khorasan, and the Oriental lands...
>
> ... And no one makes books any more on the how and why of things, because of the five necessary causes to the production of a book of science, we have lacked the fifth, the perfect cause, which is the researcher on this science ; and we have lacked also someone who could teach this science... These two causes having disappeared among the people of this country, the science of religion *('ilm-i Dīn)* has disappeared also... These self-styled scholars have declared that philosophy is an enemy of faith, whereas in this country there no longer remains either True Religion or philosophy (1).

The long-standing opposition of the orthodox to religious and

(1) Henry Corbin and Mohammad Mo'in, eds., Nasir-e Khosraw, *Kitab-e jami' al-hikmatain : Le livre réunissant les deux sagesses* (Tehran and Paris, 1953), pp. 62-63 of the introduction and pp. 15-16 of the Persian text.

philosophic speculation became most effective with the development of feudalism, expansion of nomadism, and the decline of the expanding urban economy and society which had encouraged freer speculation. In the eleventh century the Seljuq Turks and their Iranian administrators made the restoration of Sunni orthodoxy after an interval of Shī'ite control of the caliphate a conscious aim, and imitated their Egyptian Ismā'īlī opponents by patronizing religious schools in which even the bureaucrats were to be trained. The reconciliation of mysticism with orthodoxy, associated with the great theologian al-Ghazālī (d. 1111), was probably an inevitable aspect of the growing trend to conformity. However far the Ṣūfī orders of the succeeding centuries strayed, they rarely openly challenged orthodoxy. When modernizers began to ask for change in the nineteenth century, they had to appeal to people whose external conformism had usually not seriously been challenged for centuries, and the only traditional basis to demand change within the Islamic community was a claim that the change was really Islamic, whereas current practice was not. Innovation, in other words, has at various times been more radical than in many other tradition-oriented societies, but even at its most radical it has claimed, however forcedly, to represent true and original Islam.

4) The frequency of foreign invasion and changes of ruler, along with the early development of an attitude that any government is an evil to be tolerated, encouraged the development of dissimulation towards representatives of government. Hiding one's true beliefs, one's financial status, and anything else necessary to avoid trouble was considered natural, particularly as governments were increasingly foreign, military, and not felt to be representing the interests of the people in any way.

5) As noted above, elitism became increasingly characteristic of Islamic society. One's own group — the theologians, the philosophers, a single sect or Ṣūfī order — was often regarded as the only one whose members were capable of apprehending the full truth, while for the rest of the Muslims literalist belief in the law was accepted as the best goal. The idea of levels of

teaching corresponding to the level of the hearer was present in orthodoxy as well as among the Ṣūfīs and the sects, and contradictory ideas directed to different audiences have been attributed to the theologians as well as the philosophers (1). Given this background, when contradictory ideas are found in a modern author, as in Afghānī's *Refutation of the Materialists* and his « Letter to Renan », it may be possible to explain them on the grounds that some words are directed to the masses and others to the elite (2).

For all these factors strengthening trends to dissimulation, esoterism, and fabrication in Islam, it is clear that some of the above also existed in other traditions. In particular, any revealed religion tends to hold that all knowledge has been divulged in the past, and any apparent novelty must be implicit in this past revelation. Also, in the absence of rapid scientific and social progress, the idea of the relativity of knowledge at any particular moment and its growth over time usually does not occur (3). If a believer supposes something to be good, he may in good faith invent an ancient authority for it — pseudoepigraphy being as common in Judaism and

(1) See, for instance, the discussion of the « two-way Ash'arī » in G. Makdisi, « Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History », *Studia Islamica*, XVII (1962), 37-80. See also the remarks below on theology.

(2) In a forthcoming work I will indicate the way in which the *Refutation* is composed to convey one meaning to a mass audience while hinting at another meaning for the elite, in the manner of the Islamic philosophers. A similar view on Afghānī was reached independently by Sylvia Haim, in *Arab Nationalism* (Berkeley, 1962), pp. 6-15. Albert Hourani's discussion of Afghānī in *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London, 1962) notes influences of the philosophical tradition, but considers both this tradition and Afghānī more truly Muslim than I do.

(3) Islamic civilization is rather notable among traditional cultures for having produced a few figures who suggested the idea of progress in knowledge ; notably the 10th century physician and philosopher Rāzī, who also dismissed revelation as spurious ; Averroes, who suggested it might be necessary to rectify even his master, Aristotle ; Ibn Khaldūn, who saw himself as establishing a « new science » to facilitate the proper understanding and writing of history ; and certain Ismā'īlīs, who believed in cycles of increasingly perfect revelation, which would go on even in the future. G. E. von Grunebaum, *Islam* (Menasha, Wisconsin, 1955), p. 71 notes various statements of superiority of the present to the past, but states also that these were peculiar to the 9th and 10th centuries and were found particularly in heterodox circles.

Christianity as in Islam. And the need for stabilizing myths about past authorities has not ended with the idea of progress — witness the American myths about the Founding Fathers and the Constitution, and the practice of some Soviet scholars of quoting Marx as scripture to give legitimacy to their works, even when there is no clear relevance.

Fabrication of Traditions, Allegorical Interpretation, and Esoterism among the Orthodox

It has been suggested above that certain peculiar attitudes to literal truthfulness seem to pervade the whole Islamic community, both orthodox and heterodox, until recent times. While these trends were stronger among the heterodox, who often were forced to hide their true beliefs, it is worth noting how strong they were even among the orthodox. Although the term « orthodox » is not strictly applicable to the first Islamic centuries, it will be used here as a convenient designation for certain trends which had the support of the majority of the pious and/or of the government. And, although orthodoxy does not always mean adherence to the original spirit of a religion, it does seem that the trends discussed here are somewhat closer to original Islam than are most of the heterodox trends to be discussed later — a circumstance not too surprising in a religion whose founder was also a political ruler who, although he introduced reforms, did not demand a radical change in personal habits or an end to class differences (1).

The placing of other values above what moderns might call the truth is best illustrated in the rapid development and rise to authority of the *ḥadīth* or Tradition — a saying attributed to the Prophet, which was increasingly supposed to have divine origin and to be a theoretically unbreakable precedent in law, dogma, and personal behavior. The epochal work of Goldziher

(1) On the social role of Muḥammad see W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), and *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956); and Maxim Rodinson, « The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginning of Islam », *Diogenes*, XX (Winter, 1957), 28-51.

on the *ḥadīths*, recently supplemented by that of Schacht in the field of law, have demonstrated the way in which the vast majority of the *ḥadīths* were invented in the interests of various parties (1). It is worth summarizing some of their results here, with some additional remarks about the historical ambience and the peculiar attitude to truth displayed in the traditional scholarly acceptance of *ḥadīth* invention.

At the time of the Islamic conquests of the 7th century, Islam consisted of the not always clear precepts of the Qur'ān, and certain practices of the early community, which were not everywhere remembered or followed. Although Islam was both a political and a religious guide, there was simply no precedent in Islam for most of the problems with which the caliphs and their administrators had to deal. And so, even the first four « pious » or « orthodox » caliphs adopted a largely *ad hoc* or « secular » policy — often simply taking over administrative and tax practices, as well as administrators and tax-collectors, from the conquered peoples, and dealing with new problems in a practieal way. Recent research has indicated that the Umayyads, who came to power thirty years after the death of the Prophet and established dynastic rule for the first time, did not upset the « pious » rule of their predecessors by establishing a secular kingdom, as their 'Abbāsid successors claimed. Rather, there was a broad continuity of development, with the early Umayyads being about as *ad hoc* and « secular » as their predecessors, while some of the later ones began to unify and « Islamicize » certain patterns of government (2).

What seems striking about the relations of religion and politics in the first Islamic centuries is the growing and increasingly successful pressure, both learned and popular, both Arab and non-Arab, to Islamicize governement and administra-

(1) I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, tr. L. Bercher (Paris, 1952), and *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. F. Arin, New ed. (Paris, 1958). Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 3rd ed. (Oxford, 1959), and two chapters in *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, Vol. I (Washington, D.C., 1955).

(2) See, for instance, H. A. R. Gibb, « The Evolution of Government in Early Islam », in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, 1962), 34-45.

tion, a movement in which *ḥadīth* invention played a key role. While at first glance there is nothing surprising about the fact that a political religion like Islam developed a « theocratic » form of government, there was not a simple imposition from the first of an Islamic scheme on politics. On the contrary, for over a century there were both frank and unashamed borrowings from non-Muslims and secular innovations ; while in law, personal judgment and the living practice of the community were considered along with the Qur'ān. Yet this practical, and, from a modern point of view rather « straightforward » arrangement was not permitted to last. Perhaps because the Umayyads, like all their successors, failed to fulfill the equalitarian promises which many saw in Islam, but instead favored a particular Arab group, they were never popular outside Syria. The opposition centered on the supposed deviation of the Umayyads from the practices and precepts of Muḥammad and the pious Companions who had succeeded him — and indeed proof of such a deviation would be the only way in this early period to prove a government unIslamic. Thus, opposition to the Umayyads, originating from various causes, found its ideological expression in an appeal to the supposed practice of Muḥammad and the early caliphs, an appeal for which invention of *ḥadīths* ascribed to the Prophet or his companions was most useful. This does not mean that *ḥadīth* invention necessarily originated in party struggles, but these were certainly a strong contributing factor. As the « pious opposition » invented *ḥadīths*, the Umayyads surely invented countering ones, though few of these were allowed to survive (1).

The « style » of attributing wisdom and proper practice to the past was current among both the pre-Islamic Arabs and the conquered peoples. The intensity of party struggle in the early Islamic period must have added to the propensity to attribute the ideas of each group to original Islam. Not only was there an Umayyad anti-Umayyad struggle, but the opposition itself was divided among the partisans of the family of 'Alī ; the Khārijite sects who wanted the caliph chosen by the

(1) See Goldziher, *Études*, ch. II, III.

whole community; and the more simply pious. All these groups had religious ideologies, and to support themselves as representing the true Islamic tradition, the attribution of their way to the Prophet was almost a necessity.

At the same time there were increasing conversions from non-Islamic peoples, some of them motivated by a desire to escape discriminatory taxes or to retain prestige, and these peoples brought in customs and ideas foreign to Islam. In a community which increasingly stressed piety and conformity to the practice of the founders, it was natural that these people too should attribute their customs to the Prophet and Companions.

A striking fact about this development was that it strengthened as temporal distance from the Prophet grew. While in the first century people might ignore the words and practice of the Prophet, in the second and third centuries the latter came to be increasingly certain guides, finally being put on the plane of divine inspiration where the Qur'ān already stood. And in the field of law the traditionists won out over the more pragmatic early schools, so that legal decisions had more and more to be ascribed to sayings of the Prophet himself. This trend naturally resulted in increased fabrication of *ḥadīths*. In law there was hardly any alternative to ascribing the needed sentiments to the Prophet — often the very same ones which had previously been ascribed to the living practice of the community or to personal judgment. As contradictory *ḥadīths* on the same legal situation naturally came into circulation, legists worked out ingenious methods to harmonize them.

The Islamic community thus increasingly rejected the secular and *ad hoc* treatment of problems, and the frank borrowings from non-Islamic practices of the early period, in favor of attribution to the Prophet of innovation, an attribution which was supposed to mean divine sanction. The pressure for a divinely sanctioned community, which appeared in opposition to the Umayyads, in the rise of the 'Abbāsids, and then in the opposition to the 'Abbāsids, appeared in another form in *ḥadīth* invention and the rise of *ḥadīth* to canonical authority for law and daily life. This took place despite the fact that it was

widely realized that the *ḥadīths* were falsified and invented. A peculiar attitude to the literal truth shows up in the attitude that anything good or pious must have been in the mind of the Prophet, and therefore it was proper to attribute a saying about it to him, whether or not he actually may have said it. The « authenticity » of a *ḥadīth* was thus tied to what most of the community considered good, and typically, sayings of the Prophet were circulated to justify this concept :

> When I am no longer here... the words attributed to me will multiply, just as there have been attributed a large number of sentences to the prophets who preceded me. That which is presented to you as having been my words, you must compare with the book of God... That which agrees with the Koran, know that it is from me, whether I said it myself or not (1).

The greatest indulgence was shown toward the invention of Traditions as long as they voiced sentiments which were generally considered edifying and favorable to piety, and some direct admissions of invention for such purposes have come down to us. On the other hand, if the invention of Traditions was a fair game for the pious Muslim, it was bound to be taken up by new converts and others bringing in aberrant ideas :

> It is hardly too much to say that all the wisdom of the Middle East became incorporated in Traditions, ancient Arab wisdom, sentences from the Old and New Testaments, Neoplatonic and Gnostic doctrines, and maxims from Persia and India... Much of this material was clearly inconsistent with Islam, and must have worried the leaders of the main body of moderate Muslims, but those who believed in one or other part of it saw that by passing it off as coming from Muhammad they justified their own belief in it (2).

Toward such aberrant inventions there was less indulgence. But the mood of the time is shown in the fact that people fought inventions with new inventions, making up *ḥadīth* to condemn the making up of *ḥadīth*. The Prophet was made to predict and condemn in the strongest terms any false attribution of

(1) *Ibid.*, p. 59.

(2) W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (Evanston, Ill., 1961), p. 225.

words to him (1). Obviously, through most of the Islamic community, it was the *content* of a Tradition, and not whether the Prophet actually said it, which determined its « truth ». The same fact shows up in the method finally adopted for sifting the « true » Traditions from the vast and contradictory mass in circulation. The method involved a purely external criticism of the chain of guarantors of Tradition. This did not in fact lead to the discarding of Traditions which did not go back to the Prophet — such a procedure might have meant the throwing out of 99 % of the *ḥadīth*, which was something no one in the community except perhaps some freethinkers wanted (2). The procedure did lead to the sifting out of many aberrant Traditions, however, and the canonization of a body which were mostly in accord with orthodox views.

The story of *ḥadīth* invention thus shows the growing dominance of a current which favored prophetic or divine sanction for all practices, even when this involved deliberate fabrication. The fact that such fabrication was indulgently recognized in the case of pious or edifying sentiments directed at the people does not mean that the majority of the people knew that they were being misled. To imagine that the process of *ḥadīth* invention had any real effectiveness, one must assume that the avowals of invention quoted by Goldziher came from

(1) Goldziher, *op. cit.*, p. 162 : « With a pious aim, people combatted inventions by new inventions, by new *ḥadīth* introduced fraudulently in which people made the Prophet forbid, in severe terms, the interpolation of illegitimate traditions. People invented words of the Prophet which prohibited and stigmatized very strongly the false in traditions, whether it was a question of pure and simple invention or of falsification and interpolation in texts which were ancient and recognized as worthy of faith. » The most widespread of these Traditions was, « Whoever lies intentionally regarding me, let him take a place in the fire of Hell. »

(2) Attacks on the validity of the whole body of Traditions and mockery of the *ḥadīths* were still fairly widespread in intellectual circles in the 2nd and 3rd centuries after Muhammad. See Goldziher, *op. cit.*, p. 165. Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford, 1924), p. 81, says, « the independent thinkers of the second and third centuries openly mocked and derided the system as a whole and the persons and matters named therein. Some of the most flagrant examples of these lampoons will be found in the *Book of Songs*, where indecent stories are cast into the form in which tradition was customarily handed down to posterity ». With the tightening of orthodoxy after this time, however, such open mockery becomes infrequent.

the more sophisticated, and that the masses genuinely believed the quoted words came from the Prophet. There seems to have been a class element, which has not yet been studied, in the indulgent attitude towards the invention of *ḥadīths* to keep people behaving properly. The masses wanted a religiously oriented law and government, and the 'Abbāsids and orthodox leaders agreed, but wished to determine the *type* of religiously sanctioned activities which were presented to the masses. The elitism which will be seen as a key element in other aspects of pious fabrication thus seems also to be found in *ḥadīth* invention.

The recasting of the lives, sayings, and principles of the Prophet and his Companions has reappeared in modern times. It should be clear that here the modernists are acting according to a « style » already sanctioned by centuries of tradition, one perhaps consciously adopted both then and now as the best way of reaching the religiously-oriented masses with a particular message.

Ḥadīth invention was probably most important in the central field of Islamic law. Scholars have noted the emphasis of Islam on practice rather than belief, and it has been suggested that the role played by theology in the West was played rather by jurisprudence in Islam. There is not space here to detail the ways in which fabrication entered the sphere of jurisprudence, but it should be noted that once the traditionist sentiment, represented most effectively by the great jurist Shāfi'ī, succeeded in ousting personal judgment and the living practice of the community as sources of law, there was little alternative to the wholesale attribution to the Prophet of procedures and judgments reached by other means. Great ingenuity had to be devoted to reconciling contradictory Traditions, or to making a clear Tradition mean something other than it did for a given case, so that forced interpretations of texts became as common in jurisprudence as in theology. Where texts were unequivocal, as in the Qur'ānic prohibition of interest, several legal operations might be worked out to accomplish the illegal one without breaking the letter of the law. With the closing of the door of *ijtihād*, making the sacred

law a fixed canon, an ever-widening gulf developed between legal theory and practice, although it was partially bridged by changing interpretations by jurists of what the fixed canon meant. To meet changing needs an increasing amount of what we would call law was either decreed by governments or adopted from local custom. Outside of the Mālikī school in North Africa, however, this was never given the status and dignity of sacred law, even though much of the latter might actually be ignored in legal practice. Thus some of the same attitude developed toward the sacred law as did toward the Qur'ān. Both encompassed divine and theoretically unalterable texts whose interpretation might vary, but whose letter might not be changed or questioned. And while the clear prescriptions of either might in many cases be ignored with impunity it was wrong to refer to such deviations. The assumption of a scant, or rather « symbolic » relation, between paper laws and actual practice is one which has come down to today. And, as scholars have noted, modern Muslim governments have been far more willing to adopt Western legal codes and principles in practice than to admit that the sacred law has been abrogated. The long existence of a theoretically unchanging body of sacred law whose relation to practice has diminished over the centuries has surely reinforced the notion that what is really true is something above, and perhaps even in contradiction with, the contingent everyday reality and practice of this world. Thus the sphere of jurisprudence shows not only in its origins, but also in its later development, special notions of the meaning of truth, which are reflected even in recent times (1).

If jurisprudence was the central Islamic science, theology was, by contrast, always somewhat suspect among the literal-minded jurists and Traditionists, who often constituted the strongest section of the '*ulamā*'. It has recently been shown that this hostility and suspicion continued for centuries after the supposed triumph of Ash'arite theology in the 11th century with the writings of al-Ghazālī and the patronage of Niẓām

(1) See Schacht, « The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence », in *Law in the Middle East.*

al-Mulk (1). This hostility seems to have reflected a fear that the introduction of reasoning into the interpretation of texts which ought to be accepted with no questions asked, might lead to a weakening of belief and, perhaps, a downgrading of the Traditionists themselves. It may have been such suspicions and accusations which encouraged within the ranks of the theologians, who from the first were concerned primarily with defending Islam from its enemies, tendencies to limit publicity of their views similar to those to be noted among the suspect heterodox trends. Thus the theologians, like the philosophers, increasingly stressed the need to restrict their science to a few intellectuals while inculcating the masses with literalist orthodoxy and discouraging them from asking questions about the sacred texts.

Within the ranks of the theologians there is also found another element of double meaning, namely symbolic interpretation of the scripture. Islamic theology first arose in response to attacks from more sophisticated opponents among the conquered peoples, particularly Manicheans and Christians, who had in their arsenal the weapons of Greek philosophy. The first major school to adopt these weapons for defense and counterattack were the Mu'tazila, who went further in the direction of rationalistic interpretation than the community was later willing to allow. It was the Mu'tazilites who first made significant use of allegorical interpretation of the Qur'ān, or *ta'wīl*. They used it to explain away anthropomorphism and other features of scripture which appeared incompatible with reason. Even after the Mu'tazila lost official favor and were persecuted, eventually dying out, much of their system remained in the Shī'a ; and the tradition of using Greek logic to rationalize religion, as well as allegorical interpretation of scripture, although with narrower limits, was adopted by their theological successors.

If there were elements of a class attitude towards the truth in scholarly indulgence towards *ḥadīth* invention, such an

(1) Maḳdisi, *op. cit.*, and « Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdād », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV (1961), 1-56.

attitude is even clearer in the post-Mu'tazilite theologians. In order to satisfy those intellectuals who demanded something more systematic than the prophetic utterances of the Qur'ān, books were written which gave rational arguments for the absolute omnipotence of God and other central doctrines.One main line of argument was that God created the world anew every moment and was not hindered by any natural law, apparent natural regularities being simply part of his mercy to mankind. The arguments used to support such theses were long and subtle, and they were specifically defensive against more rationalistic views. At the same time the theologians had to justify themselves to the literalists, partly by conceding literalism for the majority.

The growth within Islam over the centuries of a belief that a full understanding of the truth is necessarily restricted has often been remarked upon, but has not been adequately studied. It can be noted that the masses in the early Islamic centuries frequently tended either to sectarianism or to extreme literalism, depending on time and location (1). Both these trends might have encouraged scholarly elitism — sectarianism by showing the dangers of opening publicly the Pandora's box of allegorical interpretation and literalism simply by its popular strength. And as the hope for social reform and equalitarianism became more remote over the centuries, and class stratifications became more rigid, intellectual elitism was perhaps a natural concomitant.

The general elitist attitude is strongly expressed by the respected theologian al-Ghazālī, despite the fact that he attacked the abstract scholasticism of the theologians and tried to give theological respectability to the hitherto rather suspect experiences of popular mysticism. To Ghazālī the mystic path was only for a select few. In more than one work, including « The Restraining of the Masses from the Study of Theology », he stressed that the masses should not question

(1) For an analysis of this phenomenon, see Claude Cahen, « La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses », in *L'élaboration de l'Islam* (Paris, 1961).

the meaning of scripture and that the 'ulamā' should refrain from trying to explain difficult questions and from giving the true symbolic meaning of texts. Only those for whom literal interpretations open doubts and difficulties which cause them to lose faith should be exposed to any non-literal interpretation, and even they should not necessarily be given the truest interpretation, which should be reserved for those who devote themselves wholly to knowing God. Ghazālī also argues that the first Muslim leaders deliberately avoided allegorical interpretations from fear of shaking popular faith. Echoing Plato, whose advocacy of the « noble lie » was often followed by Muslim philosophers and theologians, Ghazālī says that God created men with innately different capacities, as he created different grades of stones and metals. The masses must believe that God knows all, but like a king can be approached only by a « vizir », to whom he reveals what secrets he pleases, while the masses cannot approach him at all. There are three levels of argument he says, echoing the Muslim philosophers he denounced on other questions, and the level of argument used must be adapted to the person (1). The interdependence of social and intellectual elitism is shown both in the modification of the Platonic tradition, wherein the author himself apparently believes in the innate fundamental differences of men, and in the analogy with temporal government.

Ghazālī's expressed attitude to literal truthfulness is also a typical one for the Islamic community, and has been summarized from his words as follows :

> In fact, language is the means to achieve a goal. If the praiseworthy goal can be achieved without lies, strict truthfulness is obligatory and lies are absolutely forbidden. If the praiseworthy goal cannot be achieved except by a lie, the latter is obligatory if the goal is necessary, optional if the end is only permissible (2).

This attitude runs throughout Islamic history ; it is sanctioned

(1) Al-Ghazālī, « Iljām al 'awāmm 'an 'ilm al kalām », in *El justo medio en la creencia*, tr. M. Asin Palacios (Madrid, 1929), pp. 384-417.

(2) Abd-el-Jalil, J. M., « Autour de la sincérité d'al-Gazzali », *Mélanges Louis Massignon*, I (Damascus, 1956), p. 64.

by *ḥadīths*, by didactic poets, notably Sa'dī, and here by theology. In the Islamic world, on questions of literal truthfulness the religious end has usually been held to justify the means, even though there were many who condemned this attitude, and others who refrained from its public expression.

In closing this brief survey of orthodox or majority trends, a word should be said about centuries of experience of religious hypocrisy, which taught people to expect a difference between words and reality. Although hypocrisy is hardly specifically Islamic, the fact that justice was religious, and that most governments from the time of the 'Abbāsids were careful to take on a religious aura, meant that administrators made for themselves religious and moral claims that often jarred badly with both their personal habits and self-interested administrative behavior. The 'Abbāsids, who made such a point of encouraging orthodoxy, were notorious in their personal behavior, and the habits of venal religious judges and Ṣūfīs became favorite points of ridicule.

Thus, there can be seen in the main tradition of Islam a compulsion to refer borrowings and innovations to the Prophet or to scripture, the use of forced or allegorical interpretations of scripture, a casual attitude to untruths and fabrications with pious purpose, and a distinction between the higher truth taught the elite and the simpler views alone appropriate to the masses. The religiosity of the masses helped force all spheres to take on a putative religious coloring, but this religiosity was itself encouraged and channeled by a section of the ruling classes along lines they found desirable, partly through the encouragement of pious inventions or half-truths.

Dissimulation and Esoterism in Heterodox Traditions

However strong fabrication and pragmatic attitudes to the truth were in orthodox and majority circles, they, and also esoterism and dissimulation, were far stronger in circles which came to be defined as heterodox. Although, given the lack of regular councils or ecclesiastical hierarchies, heterodoxy was no

more clearly defined than orthodoxy in Islam, the three groups to be discussed here were regarded as suspect for centuries, and subject to various types of persecution. These three were the Shī'a, particularly in its extreme or sectarian forms, the mystics, or Ṣūfīs, and the philosphers. Heterodox ideas also affected the orthodox, particularly with the spread and taming of Ṣūfism. There were in addition a number of even more suspect freethinkers or atheists, but very little avowedly free-thinking writing has come down to us, so that it is difficult to say much about this group. It should be kept in mind, however, that in an atmosphere where persecution was possible and public opinion often fanatical, various authors may have been freethinkers or atheists but maintained a prudent silence — this seems to have been probable in at least a few cases, and would fit well into a general style of precautionary silence about dangerous questions in public (1).

The sectarian Shī'a, the philosophers, and the Ṣūfīs are groups which show some strong interconnections. In particular, a Neo-Platonic cosmology which sees creation as a process of successive emanations from the unmoving One through planes corresponding to the celestial spheres and ending with the lowest emanation of the multiple and contingent world, and salvation as reascent of these planes to reunion with the One, is common to a part of all three groups.

Such a scheme is utterly foreign to the Qur'ānic concept of a vast gulf between God and man, and to the orthodox notion that the ways of God are unknowable and bound by no rational pattern. Neo-Platonism appears first among the philosophically minded, and is found in philosophers like Fārābī, Avicenna,

(1) On free thought see F. Gabrieli, « La *'Zandaqa'* au 1er siècle abbaside », in *L'élaboration de l'Islam*. Gabrieli notes that it was possible for freethinkers of the early Abbasid period to be Manicheans because of a tradition of allegorical interpretation of Manichean mythology; and he traces a link between such Manicheans and Ibn ar-Rāwandī, who was a rationalist of an almost 18th century type who rejected prophecy and revelation. Governmental persecution of the *zindīqs* taught later freethinkers to be most circumspect about expressing their opinions. The allegorical schemes worked out by the philosophers and the Shī'a probably enabled freethinkers to operate under the Islamic aegis as they had earlier under the Manichean.

and the Iranian philosophic school of more recent centuries ; in the Ismā'īlī Shī'a from the 10th century on ; in philosophical mystics like Ibn al-'Arabī and Suhrawardī ; and, particularly after the destruction of the Ismā'īlīs' political power and their consequent merging with the Ṣūfīs, in Ṣūfī theosophy and poetry.

There are also other similarities among the three groups. For example, despite the aberrance of their ideas, all are concerned to uphold their orthodoxy, using the expedients to be discussed below. In his frank rejection of prophecy ar-Rāzī is as exceptional as he is in his denial that philosophy is accessible only to the elite, and he is not generally counted among the school of *falsafa* (1). After the early centuries it was no longer possible to express free thought so openly, so the claim to orthodoxy was in part a simple necessity, and may not in all cases have been sincere.

In addition all three groups manifest a feeling which we may call in modern terms *alienation* from society as it was. Whereas for the orthodox life lived in this world according to ordinary religious prescriptions was considered meaningful enough, however imperfect the world, as a prelude to the desired salvation, to the heterodox the ordinary standards of society and orthopraxy did not make up a meaningful existence. Yet unlike the cynics, who also existed, they found meaning and truer reality somewhere else — and the idea that the real meaning of existence must be outside the everyday plane of the

(1) Gabrieli, *op. cit.*, pp. 35-37 summarizes the fragments of Rāzī discovered and published by Paul Kraus. « If a book could be admitted as proof *(ḥujja)*, it would be scientific books like the *Almagest* or books of logic, of geometry and of medicine, much more than this useless hodge-podge of ineptitudes [the Qur'ān] which would merit such a privilege. Thus positive science, which is the basis of ar-Rāzī's thought, should take the place of revelation — science which has been the cause of all benefits to the human race, whereas religious hatreds and struggles have filled the earth with blood and sown it with ruins. The Ptolemies, Euclids, and Hippocrates, are the true prophets : not at all in the sense, which his Ismā'īlī opponent tries to insinuate, that under the factitious names of these ancient sages prophetic revelations were really presented ; but in the sense that rational knowledge and the scientific heritage of antiquity are directly opposed to the dogmatic patrimony of Muslim civilization. And one can judge by this if Muslim orthodoxy was not right to distrust these suspect Ancients. » (p. 36). On Rāzī's exceptional belief that philosophy was useful for all men, see R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), pp. 15-16.

world as it now is is one clue to the centrality of esoterism in all these groups. Alienation from an unjust, imperfect, venal, and formalistic world which cannot be granted the status of true reality helps give the prose and poetry of writers from these groups a poignant appeal which leaps the bounds of centuries, even when the Neo-Platonic exegeses of such works may leave us cold. Avicenna's visionary tale, « The Recital of the Bird », for example, opens with a cry from the heart against a world in which friendship has become a commerce, and proceeds to describe the plight of souls caught in the miserable trap of everyday reality (1).

The questions of where, how, and by whom true meaning is to be found sharply divide the three groups, for all their similarities and interpenetrations. The sectarian Shī'a, who were particularly strong in the early centuries of Islam, when the economy was expanding, social change and dislocation were rapid, and hopes for radical improvements were aroused, expected a politico-religious solution to the injustices of this world. To the earliest purely political Shī'a, claiming that the caliphate had been illegally usurped from the house of the Prophet, was soon added a messianic-rebellious element, drawn from non-Arabs, and incorporating various local sectarian,

(1) « The Recital of the Bird » is in Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. Willard R. Trask (New York, 1960), pp. 186-192. The opening lines are : « Is there none among my brothers who will lend me ear for a time, that I may confide some part of my sorrows to him ? Perhaps he could fraternally share my burden. For the friendship of a friend is not unalloyed unless, in good as in evil fortune, he guards its purity from all stain. But where shall I find so pure and sincere a friend, in a time when friendship has become a trafficking to which one turns when the necessities of a situation require an application to one's friend, whereas one ceases one's attentions to him as soon as the need is gone ? No longer is a friend visited save when you yourself have been visited by misfortune ; no longer is a friend remembered save when some necessity has restored your memory. There are, it is true, brothers united by the same divine kinship, friends who are brought together by the same frequentation of what is above ; they contemplate the True Realities with the eyes of inner vision ; they have purified the depths of their hearts from all stains of doubt. Such a society of brothers can be assembled only by the herald of a divine vocation... » See also the mystic Bisṭāmī's « God fools you in this life in the market, and in the other, in the market ; you find yourself, and forever, the slave of the market. » Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, New ed. (Paris, 1954), p. 284.

Christian, Jewish, gnostic, and Iranian beliefs (1). To the Shī'ite sectarians meaningful reality was associated with the millenium to be inaugurated very soon by the *mahdī* (messiah), usually from the house of 'Alī, and usually supported by armed revolt. The strength of such sentiment in the early Islamic centuries is indicated by the fact that two caliphates with universal pretensions, the 'Abbāsids and the Fāṭimids, came to power largely through the support of Shī'ite sectarians, whose messianic expectations are clearly enough indicated by the fact that rulers in both caliphates took a series of messianic reign-names, including, in both cases, al-Mahdī.

With the decline of the Ismā'īlī Fāṭimid caliphate, and the failure of the Ismā'īlī Assassins in Iran, followed by the spread of feudalism and orthodoxy, messianic revolt and hopes for political transformation tended to decline until the modern period. Increasingly the individual path to meaningfulness and salvation of the Ṣūfīs replaced the political way of the Shī'a among the alienated masses. The Ṣūfī was concerned with the approach of the individual soul to God, not with collective salvation through revolt. To be sure, there was a collective element in late Ṣūfism, in the brotherhoods and worship of their saints, but there seems rarely to have been among the Ṣūfīs an expectation of political perfection in this world, and the Ṣūfīs were generally noted more for political quietism than for the activism found in the sects. Those Ṣūfī groups which were politically active before the 19th century were usually heavily tinged with Shī'ī-sectarian ideas, as in the case of the Ṣūfīs who backed the rise of the Ottoman and Ṣafavid dynasties in the 14th and 15th centuries, but were later disowned in the name of orthodoxy.

To the philosophers and their followers, meaning was to be found through rational understanding of the workings of the cosmos, which could be achieved only by a very small intellectual

(1) On the early Shī'a see especially Marshall G. S. Hodgson, « How did the Early Shī'a Become Sectarian », *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955) ; Alessandro Bausani, *Persia Religiosa* (Milan, 1959), and I. Friedlander, *The Heterodoxies of the Shi'ites in the Presentation of Ibn Hazm*, reprinted from the *JAOS*,. 1907.

elite. Politically they shared the orthodox dislike of sectarianism and distrust of the masses, and hoped at best to improve the world by educating rulers in proper principles of government.

If the three groups are differentiated by where they placed the locus of meaningful human existence, and by their political attitudes, they are also demarcated by the groups they appealed to. Ṣūfism was from the first primarily a lower class movement although it always had adherents from other groups. Philosophy was naturally reserved for those who had the means to afford an advanced education, and drew from what we would call « professionals » — Rāzī and Avicenna were great doctors, Averroes both doctor and lawyer, and Ibn Khaldūn a lawyer and judge. The Shī'ī sects were mostly lower class, but it is a noteworthy feature of Ismā'īlism that it provided something for every group, popular religious notions for the common people, and a more sophisticated philosophical orientation for the elite.

After this summary treatment of the similarities and differences of three heterodox groups, it is worth discussing some of the features of esoterism and dissimulation central to them. Some of these features have already been seen among the orthodox, but they are far stronger among the heterodox. They can be defined by a series of Arabic terms which have also passed over into other languages of the Middle East, and which are so much more common and meaningful than their sometimes inexact translations that they are generally used in the original Arabic in Western works. Sometimes, especially among the Ṣūfīs and philosophers, different terms were used for similar concepts.

1) *Taqīya*, or « dissimulation », the practice of hiding or denying one's true beliefs, generally for cautionary reasons. In the Islamic world this seems to have originated with the first sectarian group, the Khārijites, as a necessary defence against persecution, and also to permit social intercourse with ordinary Muslims, who were, strictly speaking, regarded as unbelievers. Dissimulation of one's true religious beliefs was permitted by many of the orthodox under certain circumstances, as when it was necessary in order to save one's life — orthodoxy

seems to have preferred live Muslims to martyrs. It soon became standard practice for the Shī'a, particularly in enemy territory, and for Ṣūfīs and philosophers. The persecution and even execution of Shī'ite leaders quickly made it a necessity in the Shī'ite community. Among the Ṣūfīs the execution of al-Ḥallāj led to the charge that he had been guilty of unveiling the arcane in his claim of union with the divine, and a recommendation of precautionary public silence or dissimulation. Among both Ṣūfīs and Shī'ites, although the cautionary motive probably predominated in early *taqīya*, there developed the notion that there was something religiously wrong or desecrating about revealing one's true beliefs to the non-initiate, and indeed only the initiate would be able to understand them. More extreme sects with greater deviations from Islamic ideas than the Shī'a, such as the Nuṣairīs, Druzes, Ahl-i Ḥaqq, and Bābīs also use *taqīya*. Until recently even the written texts of some such sects, as also of the Ismā'īlīs, have been a closely guarded secret (1). Among the philosophers dissimulation was also enjoined for both prudential and principled reasons, although the principle in this case was not supernatural. Rather, it was that the open discussion of philosophic principles and rational, symbolic interpretations of scripture would sow confusion among the masses, leading them to sectarianism and revolt.

The question obviously arises, to what degree can we believe the writings, or indeed know anything about the beliefs, of people who on principle dissemble their beliefs ? The question is not easy to answer, although in the field of philosophy recent steps toward a useful approach have been made (2). It seems that the reaction of some Western scholars against orthodox slanders of the heterodox has gone too far in its efforts to prove the orthodoxy of many Shī'ites, Ṣūfīs, and philosophers. The fact that they claimed orthodoxy proves little except the strength of pressures encouraging such claims.

2) *Ẓāhir* and *Bāṭin*, literally « outside » and « inside », usually

(1) On *taqīya* see von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2nd ed. (Chicago, 1953), p. 191 ; Watt, *Islam and the Integration of Society*, p. 101, discusses Khārijite *taqīya*.

(2) See particularly the works mentioned above in n. 1, p. 29.

translated « exoteric » and « esoteric ». These concepts are central to the three trends discussed, and are also found in some strands of orthodoxy. Among the sectarians and the Ṣūfīs there early arose the idea that in addition to the obvious, literal, meaning of the scripture, there was a more profound, inner meaning open only to the initiate. Among the Shī'ī sects the idea became common that this meaning had been handed over secretly by the Prophet to 'Alī, and by him to his descendents, in whatever line the particular sect happened to believe. Among the Ismā'īlīs this basic authoritarian and tradition-oriented notion got a « progressive » twist with the idea that Muḥammad realized that men were not yet mature enough for the real truth, which was to be revealed in stages by his successors (1). To the Shī'a, then, the imāms of the House of 'Alī were the source of interpretation of the inner meaning of the Qur'ān, although sectarians were not lacking who spoke in the name of the Imām, often without the approval of the latter. Looking to one leader as the source of true guidance was appropriate to the rebellious sects, just as the more individualist approach of personal discipline and contemplation as the path to inner truth, often with the guidance of a local leader, was appropriate to the more quietist Ṣūfīs. And the philosophers' approach to *ẓāhir* and *bāṭin* was also attuned to their intellectual and political position. According to them, the Qur'ān contained crude religious notions for the masses, and at the same time had deliberate obscurities and ambiguities which would lead the philosophically minded to contemplate and to achieve a true rational understanding of religion (2).

It is obvious that the notions of *ẓāhir* and *bāṭin* were used to justify the incorporation of all sorts of notions which even their advocates saw were foreign to the obvious meaning of the Qur'ān. Yet there is more to the question than this point, which is so clear as not to require elaboration. The prominence

(1) See P. J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of the State* (Lahore, 1952), pp. 36-37, 58, and 89-90.

(2) On Bāṭinī thought among the sects and Ṣūfīs see M. G. S. Hodgson, « Bāṭinīya », *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. On the philosophers see the quotations below from Avicenna and Averroes.

given to *bāṭinī* interpretations not only of scripture, but of poetry, history, and of the world and its objects in all these movements seems to be tied to their alienation from the everyday world and their conviction that the truest reality must lie elsewhere. In the Neo-Platonic scheme adopted by so many of them this is clear. Since the data of this world are only exoteric signs or symbols of reality, everything must have its *bāṭinī* explanation to give it meaning. Among the Ismā'īlīs there is another way in which the *bāṭin* is tied to making life meaningful. The coming of the *mahdī* and the millenium are to be followed by the ending of the rule of the *ẓāhir*, including the religious law, and the substitution of the *bāṭin*, or understanding of its meaning, alone. The Ismā'īlī Assassins actually proclaimed the Resurrection and the abolition of the *sharī'a* in 1164.

In all three groups the idea that the *ẓāhir* law and cult are only outward signs of a *bāṭin* meaning is strong. This led at various times to antinomian trends, based on the belief that one who has understood the *bāṭin* can dispense with the *ẓāhir*. On the other hand, conformist pressures generally forced strict adherence to the *ẓāhir*, even where it might be believed to be valueless. The Fāṭimid Ismā'īlīs, perhaps because of their desire to appeal to Sunnites and to discourage politico-religious extremism, were strong in their insistence on fulfillment of the *sharī'a*, and the Assassins only abandoned it after they had been totally anathematized by the Sunnī community (1).

Just as *laqīya* tends to become stronger over the centuries, so too does the emphasis on the *bāṭin*. The obvious failure of the external promise of Islam to institute a regime of unity, good government, some types of equality, and justice, along with the spread of Ṣūfism and its stress on the inner, personal, and mysterious in religion, is probably partly responsible for this trend. Over the years the concept of the *bāṭin* also becomes more elaborate. Already with the Ismā'īlīs we hear of a

(1) On the various Assassin experiences with the *sharī'a* see M. G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins* ('s-Gravenhage, 1955); for the stricter Fāṭimid attitudes see Vatikiotis, *op. cit., passim.*

bāṭin al-bāṭin, the esoteric interpretation of the esoteric interpretation, perhaps for those philosophic Ismā'īlīs who were unhappy with the official esoteric doctrine. And with later Ṣūfīs, there are even more levels of possible meaning, in numbers sometimes corresponding, rationally enough, to the number of spheres or emanations. Rūmī's *Masnavī*, sometimes called « the Qur'ān of the Ṣufīs » speaks, for example, of seven levels of meaning.

It should be stressed here that the idea that external experience and internal reality are completely different is still extremely widespread among Muslims ; in Iran it is almost universal. Put forward mainly by a mass Ṣūfī movement precariously assimilated to orthodoxy, and spread largely in widely known poetry, it still helps determine belief and action (1).

3) *Ta'wīl*, usually translated as « allegorical interpretation », although this translation is open to serious objection. In a gnosticizing or Neo-Platonic scheme the *inward* interpretation of scripture, or of poetry, or of the world, has little to do with strict allegory, but seeks the truer meaning of the « symbols » which make up this external world. The Arabic has the implication « return », and among recently suggested translations are « disallegorization », or, better, « bringing back to a higher plane. » (2) As has been noted, *ta'wīl* without such Neo-Platonic implications was sometimes used by the orthodox, to deal with contradictory, obscure, or inconvenient passages of scripture, but within strict limits, and even this was rejected by the fundamentalists. The real flowering of *ta'wīl* came with the heterodox, who used it to bring out the desired esoteric meaning

(1) F. Meier, « Soufisme et déclin culturel », in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, eds. R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum (Paris, 1957), suggests « the opinion that the special ... use of the Arabic word *ḥaqīqa* in the sense of « reality, truth » in the contemporary spoken language (as much in Arabic as in Persian), is strongly influenced by the Ṣūfī conception of the real. For the Ṣūfī what is real is all that is spiritual, divine, supernatural, ideal, mystical ; all that is temporal is for him metaphorical *(maǧāzī)*, unreal, false, purely apparent. Thus in the modern language the *maḥabba ḥaqīqiyya* is religious and mystical love, while terrestrial love is only *maḥabba maǧāziyya*, figurative love. » (p. 229).

(2) The first is in W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (Bombay, 1952), p. 24, n. 1, and the second in Bausani, *op. cit.*, p. 205.

from exoteric writings and practices. Since everything was often considered to have a *ẓāhir* and a deeper *bāṭin* by the Ṣūfīs and sectarians, so everything had its *ta'wīl*, even the apparently straightforward passages of scripture. Shī'ī *ta'wīl* was often directed towards showing that the Prophet had singled out the House of 'Alī as his successors, and Ṣūfī *ta'wīl* towards a mystic interpretation of a few passages of scripture. When the Neo-Platonic scheme spread it was imposed on scripture and religious practices in what seems now a very forced fashion, as its *ta'wīl*. A more natural *ta'wīl* was applied to the mystic and philosophic tales and poems which were supposed to evoke higher planes of reality through symbols from this world. Just as human experience was a symbol of a higher reality, so the best of these tales and poems exist vividly on both the experiential and the symbolic planes. Most of the best Persian poetry has such a double significance.

The Shī'a usually theoretically restricted *ta'wīl* to the Imām, and the Ṣūfīs to their leaders, but the real concern over restriction of *ta'wīl* was voiced by the philosophers. Developing notions suggested by Aristotle and Plato, the philosophers divided manking into the masses, « the people of rhetoric », incapable of logical reasoning ; the dialecticians, including the theologians, who reasoned according to plausible and commonly accepted, but wrong, principles ; and the philosophers, alone capable of correct, deomonstrative reasoning. In his *Decisive Treatise* Averroes argues that only the latter are capable of *ta'wīl*, and that the theologians have spread discontent and sectarianism among the masses by suggesting the idea that scripture might not be taken literally.

> The reason why we have received a Scripture with both an apparent and inner meaning lies in the diversity of people's natural capacities and the difference of their innate dispositions with regard to assent. The reason we have received in Scripture texts whose apparent meanings contradict each other is in order to draw the attention of those who are well grounded in science to the interpretation which reconciles them...
>
> ..... There are... apparent texts which have to be interpreted allegorically by men of the demonstrative class ; for such men to take them in their apparent meaning is unbelief, while for those who are not of the demonstrative class to interpret them

> allegorically and take them out of their apparent meaning is unbelief or heresy on their part...
>
> It was due to allegorical interpretations — especially the false ones — and the supposition that such interpretations of Scripture ought to be expressed to everyone, that the sects of Islam arose, with the result that each one accused the others of unbelief or heresy. Thus the Mu'tazilites interpreted many verses and Traditions allegorically, and expressed their interpretations to the masses, and the Ash'arites did the same, although they used such interpretations less frequently. In consequence they threw people into hatred, mutual detestation, and wars, tore the Scriptures to shreds, and completely divided people (1).

Even stronger sentiments on the harm done by the theologians' discussing subtle questions with the masses are given in a passage of Averroes' *Incoherence of the Incoherence*, the philosophic counterattack on Ghazālī, part of which notes, « But when the wicked and ignorant trangress and bring poison to the man for whom it is really poison, as if it were nourishment, then there is need of a physician who through his science will exert himself to heal that man, and for this reason we have allowed ourselves to discuss this problem in such a book as this, and in any other case we should not regard this as permissible to us ; on the contrary, it would be one of the greatest crimes, or a deed of the greatest wickedness on earth... » (2).

In all of this, Averroes was building on the common philosophical tradition of Fārābī and Avicenna, who voice similar sentiments in books similarly aimed at the elite. Thus Avicenna, among several such references, says of the relation of a prophet to the masses :

> It is not necessary for him to trouble their minds with any part of the knowledge of God, save the knowledge that He is One, True, and has no like ; as for going beyond this doctrine, so as to charge them to believe in God's existence as not to be

(1) Averroes, *Harmony*, pp. 51, 59, 68. The philosophers' restriction of philosophical truth to an elite is discussed in several parts of this short work, and in G. Hourani's introduction and notes. The words and ideas of Ghazālī favoring the restriction of the full truth are so similar to those of the philosophers that it is clear that both were drawing on the same Greek and Islamic elitist traditions. Ghazālī and the philosophers accused each other of an identical crime — misleading the people by suggesting doubts to those who should take scripture literally.

(2) *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, tr. Simon van den Bergh (London, 1954), Vol. I, p. 216.

> defined spatially or verbally divisible, as being neither without the world nor within it, or anything of that sort — to do this would impose a great strain upon them and would confuse the religious system which they follow already, bringing them to a pass wherefrom only those rare souls can escape who enjoy especial favour, and they exceedingly uncommon. The generality of mankind cannot imagine these things as they really are except by hard toil ; few indeed are they who can conceive the truth of this Divine Unity and Sublimity. The rest are soon apt to disbelieve in this sort of Being, or they fall down upon the road and go off into discussions and speculations which prevent them from attending to their bodily acts, and often enough cause them to fall into opinions contrary to the good of society and inconsistent with the requirements of truth. In such circumstances their doubts and difficulties would multiply, and it would be hard indeed by words to control them : not every man is ready to understand metaphysics, and in any case it would not be proper for any man to disclose that he is in possession of a truth which he conceals from the masses ; indeed, he must not allow himself so much as to hint at any such thing. His duty is to teach men to know the Majesty and Might of God by means of symbols and parables drawn from things which they regard as mighty and majestic, imparting to them simply this much, that God has no equal, no like and no partner.
>
> Similarly he must establish in them the belief in an afterlife, in a manner that comes within the range of their imagination and will be satisfying to their souls ; he will liken the happiness and misery there to be experienced in terms which they can understand and conceive. As for the truth of these matters, he will only adumbrate it to them very briefly, saying that it is something which « eye hath not seen nor ear heard », ... There is therefore no harm in his discourse being interspersed with sundry hints and allusions, to attract those naturally qualified for speculation to undertake philosophical research... (1).

Philosophical *ta'wīl* of the Qur'ān to us is just as « forced » as the Ṣūfī and Shī'ī varieties, whether in its Neo-Platonic form, with Avicenna, or the more strict Aristotelianism of Averroes.

4) *'Āmma* and *khāṣṣa*, most literally « general » and « special », usually translated « masses » and « elite ». A complement to the above notions is the idea that the initiated into a particular system form an « elite » to whom alone the system can be revealed, and that the majority of Muslims form a misled and unenlightened mass. The terms and their aristocratic connotations have been noted among the educated orthodox, but it is

(1) *Avicenna on Theology*, tr. A. J. Arberry (London, 1951), pp. 44-45.

among the heterodox that they become rigidly schematized. A natural reaction to enforced secrecy and dissimulation was a rationalization which presented the majority of the Muslims as, at least for the present, too misled and unenlightened to appreciate higher truths. Initiation into the Ismā'īlīs and into some other sects and Ṣūfī orders involved an oath not to reveal the higher teachings to outsiders, and this originally precautionary idea was interpreted increasingly in an elitist sense. The philosophers restricted the elite the most, and had no hope of bringing the masses up to elite status, as the other groups might. Literalist religion and its strict laws were considered ideal, although not rational or always even true, for the permanently inferior masses.

Certain lesser esoteric concepts are also found running through some representatives of all three groups, and these again spill over into orthodox or majority views, particularly with the spread and taming of Sufism. The scheme of correspondences between this world and higher ones plays a large role in such esoterism, although most of these ideas were introduced in some form even before their whole Neo-Platonic rationale was worked out. This was the case with letter and number cabbalism, mentioned first in relation to one of the early extremist sects, becoming of major importance with Ismā'īlism, Ṣūfism and its poetry, found in Avicenna, and spilling over into literature and popular religion generally. Letters were considered to have a mysterious significance, sometimes numerical, and sometimes also as symbolizing parts of man or of the cosmos. The idea seems to have had wide popular appeal in many religions, both with and without gnostic or Neo-Platonic rationalizations. There developed a special philosophic or mystic alphabet, differing in order from the ordinary one, and one important sect, the Ḥurūfīs, who influenced the Bektashi Ṣūfī order in the Ottoman Empire (*ḥurūf* = « letters ») made such cabbalism central to its system. Somewhat related is the idea of a special, mysterious language, which appears in various groups and guises (1).

(1) On cabbalism see especially the discussion of the sects and of mysticism in Bausani, *op. cit.* On Bektashi doctrine see John Kingsley Birge, *The Bektashi Order*

Another widespread esoteric notion is the *Insān al-Kāmil*, the « perfect man », or microcosm, who repeats the rhythms of the cosmos, has all knowledge, and is the mediator between this plane and higher ones. The Shī'a might identify him with the Imām, and the Ṣūfīs with their various leaders. Similar, but even more to be hidden, were incarnationist and deification notions, which are constantly reappearing among the Ṣūfīs and Shī'a, despite frequent attempts to deny them or keep them hidden.

The Neo-Platonic scheme supposes that there is a real higher world with angels and archangels. Some Ṣūfīs assumed that true visions of this world, if not of God himself, can be attained through Ṣūfī discipline and practices, while the Ismā'īlīs and Neo-Platonic philosophers thought that comprehension of it, and possibly also visions, could be attained mainly through understanding. The whole notion of a « more real » world outside this one obviously leads to special notions of truth and reality, which are presumed to lie in mysterious spheres of which the real world is only a series of contingent symbols, pointing the way to those who are open to higher truths. In a world where men are steeped in error, contingent half-truths may be necessary in the service of a higher truth.

The assumption of secret essences behind external experiences underlies the whole world of alchemy, so assiduously cultivated in mediaeval Islam. The central idea of transmutation of materials is based on it ; here again it was assumed that beneath the apparent world of contingency there was a truer and more valuable essence.

Another common feature of esoterism was heavy reliance on oral teaching, and reluctance to put the highest level of doctrine into writing. Along with this went gradual or phased initiation in some cases. The symbolism or obscurity of writings was

of Dervishes (London, 1937), ch. II-III. What Birge found from personal experience among the Bektashis could probably be said of many of the more heterodox orders : « The range of belief is wide, varying from the crudest superstition on the part of ignorant Bektashis up to a virtual solipsism or belief that no one exists but oneself, and even to a definitely materialistic atheism. The belief about immortality varies from a conviction that the soul on death passes into the body of an animal whose characteristics resemble the quality of one's life to a complete disbelief in anything at all after death. » (p. 87).

partly precautionary, and such texts were considered to need special oral exegesis.

The prevalence of elitism and of the need to hide heterodox beliefs in public, and the difficulty of judging Islamic figures by their external appearance can be symbolized in the experience of Averroes, whose views have already been quoted. His philosophic work, like that of Ibn Ṭufayl, was patronized by the Almohad court of Spain at the very same time as its princes were known for enforcing the most rigid orthodoxy among the population. Averroes' account of his first meeting with the Almohad prince has come down to us indirectly:

> « The first thing that the Prince of Believers said to me, after asking me my name, my father's name and my genealogy was : ' What is their opinion about the heavens ' — referring to the philosophers — ' Are they eternal or created ? ' Confusion and fear took hold of me, and I began making excuses and denying that I had ever concerned myself with philosophic learning ; for I did not know what Ibn Ṭufayl had told him on the subject. But the Prince of Believers understood my fear and confusion, and turning to Ibn Ṭufayl began talking about the question of which he had asked me, mentioning what Aristotle, Plato and all the philosophers had said, and bringing in besides the objections of the Muslim thinkers against them... Thus he continued to set me at ease until I spoke,... » (1).

Here is an indication of the extreme secrecy surrounding philosophy. Averroes had no idea of the Prince's philosophical interest before this interview, and feared some penalty if he should as much as show acquaintance with the subject. The fact that Averroes was able to do as much philosophic work as he did was due largely to the fortunate circumstance of patronage by a philosophic prince, but even Averroes was later subjected to serious persecution.

Thus we have seen the pervasiveness within Islamic culture after the earliest centuries of the notion that real comprehension of the truth is open only to restricted groups, and that technical untruths for praiseworthy aims are permitted toward those outside such groups, from whom higher realities should be hidden for reasons of prudence and principle. Traditions of esoterism, dissimulation, and pious invention have encouraged styles of dis-

(1) Introduction to Averroes, *Harmony*, pp. 12-13. The account is recorded by a pupil of Averroes, who said he heard him report this more than once.

course and writing in which the end to be served is considered more important than the exact truth of what is said.

It would seem that this important traditional « style » of writing and discourse in which the ends to be served often loomed larger in the mind of the author than his belief in everything which he said should be taken into account in discussions of 19th and 20th century Islamic intellectual history. Not only did modern Muslim intellectuals generally grow up in an environment where the traditions discussed above were still a living force, but there were often still strong practical reasons for disguising some of one's beliefs in public — reasons in some cases similar to those of earlier ages. The fanaticism and fundamentalism of much of the population and of the 'ulamā' enjoined dissimulation of new beliefs if one were to hope to escape persecution and to have influence. And the traditional Islamic reluctance to admit borrowing and desire to attribute all innovations, however forcedly, to the Islamic past, has been reinforced by the fact that the latest source of borrowing, the modern West, has often been a political enemy and oppressor (1).

In an effort to make modern ideas acceptable to the widest public the modernists have quite naturally adopted traditional means. New interpretations of the Qur'ān and of the life and sayings of the Prophet and his companions ; appeals designed to move the masses through simple religious notions ; deliberately exaggerated and often religiously oriented attacks on enemies and their motivations ; the legitimizing of innovation by claiming for it Islamic parentage — these and other modernist and nationalist techniques reflect manners of thought and speech with centuries-old roots in the Islamic community. Instead of merely being critical of such distortions and exaggerations we should perhaps also recognize the traditions and compulsions which have led even men of high intellectual ability and moral sense to utilize them.

If Westerners would recall Western religion before the

(1) On the reluctance to admit borrowing from Western oppressors and compulsion to make borrowed items appear indigenous see my « Western Rule versus Western Values: Suggestions for a Comparative Study of Asian Intellectual History », *Diogenes*, 26 (1959), 71-96.

seventeenth century, with all its fanaticism, elitism, and physical persecution for unorthodoxy, they might admire the means by which Islam minimized physical persecution and permitted considerable diversity beneath its formal unity. The criterion of literal truthfulness as a major virtue seems inapplicable to any society in which deviation from orthodoxy involves sanctions, and traditional Islam was only one among many such cultures. This paper has not tried to indicate that Muslims have fallen short of some abstract eternal virtue, but rather that what is a virtue in one time and place may be an evil or an impossibility in another. It would seem a serious error to read the works of either traditional or modern Muslim authors as if they had been written for a homogeneous audience in a liberal, secular society. Often Western criticisms of modern Muslim thinkers seem to focus on the literal accuracy of what they say rather than on the needs and traditions which lead them to express themselves in a certain fashion. Greater awareness of these needs and traditions could lead to greater respect for the useful work performed by modern Muslim thinkers in bridging the painful gap between traditional values and modern needs.

Nikki R. KEDDIE
(Los Angeles).

PLURALISME NORMATIF ET AMBIGUÏTÉ DANS LE FIQH

On a depuis longtemps, en Islam, signalé la coexistence de normes contradictoires. En tout système juridique, d'ailleurs, l'ambiguïté peut apparaître, au niveau de la norme, sous deux formes (1) : ou coexistence d'un nombre divers de normes ayant même objet et proposant des solutions différentes ; ou existence d'une norme unique, mais susceptible de justifier de solutions divergentes un certain nombre de combinaisons. Dans les deux cas, l'ambiguïté se place sous le signe du pluralisme (2), pluralisme qui découle de mécanismes juridiques : mécanismes de création du droit dans le premier, de technique d'application dans le second. Encore pourrait-on se demander si le premier ne se résoud pas dans le second, n'en est pas une extériorisation : la solidification en normes contradictoires des diverses virtua-

(1) On négligera donc ici, d'une part le cas d'insuffisante précision dans l'énonciation de la réglementation de l'activité, ou de la définition d'un statut, insuffisance pouvant provenir soit d'une rédaction technique défectueuse, soit d'une inadéquation entre l'ordre juridique et les faits sociaux, économiques, politiques, etc. D'autre part, le cas de doute sur l'interprétation d'une norme unique due à l'ambivalence sémantique de l'un des termes qui la formule : car le problème est alors souvent d'ordre philologique.

(2) A l'inverse, au point de vue philologique, l'ambiguïté se place sous le signe de l'unicité, et de la solitude. Car un mot seul est en cause. Certes, ses variations de sens peuvent modifier profondément l'interprétation du passage — parfois d'une importance capitale — où il est utilisé (cf. les exemples cités in *Sur les ad'dâd, l'homonymie des contraires en arabe*, Cahiers des Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, École pratique des Hautes Études, Paris 1960). Mais, une fois telle interprétation choisie, le mot demeure intangible, fermé sur lui-même. V. aussi, D. Cohen, « Ad'dâd et ambiguïté linguistique en arabe », *Arabica*, t. VIII, janvier 1961, p. 1-29.

lités contenues dans une norme antérieure. C'est ce qu'on tentera de rechercher ici, en décomposant préalablement la structure de la norme.

En effet, toute règle juridique contient deux sortes d'éléments : une prescription positive ou négative, ou description d'une institution ; puis les modalités d'application de cette prescription, ou de fonctionnement de cette institution. Ou, pour simplifier, la règle comprend un principe invariant (par exemple : l'union entre les sexes (mariage) ; ou la possibilité de dissoudre le mariage ; ou le principe de la transmission des biens du de cujus aux héritiers ; ou l'établissement de liens entre l'homme et l'objet (propriété, possession...), et des éléments variables (conditions nécessaires pour que le mariage puisse être célébré, la dissolution du mariage prononcée, la dévolution des biens effectuée, la propriété établie...).

Ces éléments peuvent être des normes juridiques secondaires (manière de célébrer le mariage ou de constater sa dissolution...) : à leur propos, le problème de l'ambiguïté pourrait à nouveau se poser. Mais ce sont le plus souvent des éléments de fait : âge du mariage, circonstances entraînant sa dissolution. Ces éléments variables assurent l'insertion du principe dans la vie. Ils sont, en quelque sorte, des médiateurs. D'où leur relative plasticité, et les jeux qu'ils proposent au juriste.

Du fait de cette dissociation de la norme, le doute (1) peut donc surgir à un double point de vue : détermination de la règle à appliquer, discrimination des éléments de fait à retenir dans l'espèce envisagée, et qui imposeront, ou non, la solution proposée par la norme. Le transfert de ces éléments de fait à l'intérieur de la norme elle-même entraîne le transfert de l'ambivalence du niveau des conditions d'application de la norme à celui de son choix.

Aussi doit-on distinguer l'ambiguïté au niveau de l'invariant, remise en cause de la société, et l'ambiguïté au niveau des variables, élément du raisonnement juridique.

(1) Cf., à ce propos, R. Brunschvig, « Variations sur le thème du doute dans le fiqh », *Studi Orientalistici di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, p. 61, Istituto per l'Oriente, Rome 1952.

*
* *

L'ambiguïté juridique au niveau de l'invariant ne se peut concevoir. Non, certes, que le principe de non-contradiction des normes soit une condition nécessaire de l'existence du droit, dont le rôle est de prescrire, d'organiser. En logique pure, il serait concevable que le droit, instrument neutre, délivré de toute préoccupation finaliste, se construise par un mouvement de négations internes et réciproques : la norme passerait alternativement de l'être au non-être.

Mais il s'agit là d'une vue de l'esprit, car l'ordre juridique qui tolérerait de telles ambivalences entraînerait la dissolution de la société dont il est l'armature ; le principe de non-contradiction est une indispensable condition de son efficacité.

D'ailleurs, une société déterminée pourrait supporter un certain degré d'ambiguïté juridique sans atteindre le seuil au-delà duquel sa dissolution — ou, plus exactement, sa mutation — interviendrait. Ce degré devrait être apprécié à un double point de vue : qualitatif, quantitatif. Au point de vue qualitatif, il faudrait déterminer l'importance sociale des normes inversées, et leur répercussion intimiste : le doute apporté dans la conscience de l'usager. Au point de vue quantitatif, il faudrait considérer le taux d'applicabilité des normes contradictoires, leur amplitude d'utilisation. Ce qui a trait au rituel observé, aux relations familiales ou économiques de base, causerait plus de troubles qu'une opposition relative à une institution tombée en désuétude...

A de telles ambivalences, le classicisme même du *fiqh* (ou, si l'on préfère, son académisme) s'oppose : son respect obligé, lors même que purement verbal, de la règle coranique. Parole incréée, Loi supra-naturelle, unique manifestation de Dieu compréhensible pour les humains, et de la Sunna — l'enseignement du Prophète — qui la complète, interdit en principe toute variation de cette règle. S'impose aussi le respect de la règle émanée de l'*ijmâ*^{c}, puisque, par grâce spéciale, Dieu a accordé à sa communauté de ne pouvoir se tromper. Et l'impeccabilité des grands *mujtahid* créateurs et de leurs épigones a valeur de dogme.

Mais le simple énoncé des sources si diverses de la *Charî*ᶜ*a* fait précisément concevoir l'apparition d'ambivalences : d'autant plus que le *fiqh* s'est aussi constitué par réduction des coutumes étrangères, par assouplissement des structures mentales des sociétés extérieures conquises, et qui furent repensées selon les principes islamiques. Cette intégration de l'exotique confère au *fiqh* un caractère romantique, qui le prédispose à la coexistence des extrêmes. Et certains exemples de normes contradictoires au niveau de l'invariant pourraient être cités.

Mais ils ne mettent pas véritablement en cause le principe de non-contradiction, car les normes inverses ne s'appliquent pas simultanément, mais s'expliquent (outre les cas de pure erreur) par des variations spatiales, temporelles ou sociologiques. Et si certaines oppositions au niveau des principes se font jour, elles sont souvent jugulées par un usage local fortement établi qui ne laisse guère de latitude à l'interprète. Une recension exacte serait d'ailleurs difficile à tenter, eu égard à la masse des documents à dépouiller d'une part, aux multitudes de comportements locaux à analyser d'autre part.

* * *

Si donc l'ambiguïté au niveau de l'invariant n'est qu'un résidu de la diversité des situations historiques, l'ambiguïté au niveau des variables apparaît comme l'un des éléments indispensables du raisonnement juridique. Mais afin de mieux déterminer son rôle, il est d'abord nécessaire d'analyser le *fiqh* quant à ses fins, et quant à ses caractères.

En Occident, le droit a pour but de permettre l'action des hommes ; d'où le besoin d'un minimum de fixité des normes pour assurer la sécurité de cette action. Aussi l'ambiguïté sera, en principe, écartée du droit positif. Et si elle apparaît, ce sera en tant qu'instrument de la technique juridique, instrument que chaque usager pourra utiliser à son profit.

En Islam, le droit a également pour but de guider l'action de l'homme. Mais il n'est pas simple instrument : il a une vocation universaliste, il crée un mode de vie, et tend à régler toutes les activités humaines — tout au moins à les qualifier par référence,

sinon à une morale, tout au moins à une loi qui transcende, non plus seulement l'individu, mais l'humanité elle-même. Aussi, le droit musulman n'est pas seulement un pragmatisme : au delà, et au-dessus de la recherche de l'efficacité et de la sécurité de l'action, l'application du droit constitue, en soi, une œuvre pie. La règle générale est un absolu que le croyant, même simple usager, doit atteindre, et il y a bénédiction à en rechercher continuellement une meilleure approximation. Devant ce but moral, les nécessités sociales de la non-contradiction et de l'efficacité juridiques pâlissent singulièrement. Et Omar, se déjugeant, se justifiait : « Il est mieux de revenir au droit chemin que de persévérer dans l'erreur ».

Et l'ambiguïté risque fort de se perpétuer, du fait de cette recherche incessante, dans l'écart de plus en plus ténu, mais à jamais irréductible, qui sépare la mise en œuvre de la règle légale de son asymptote : la règle légale elle-même. Mécanisme d'approximation qui pourrait, toutes proportions gardées, être rapproché de la recherche systématique de la « légalité socialiste » dans le droit soviétique, ou du « bien commun » selon le droit canonique. Encore que la « légalité socialiste » constitue un objectif mouvant dans le futur, une progression créée par des directives et des textes successivement abandonnés ; et le « bien commun », un principe destiné à accorder les règles canoniques énoncées à leur but supérieur. Tandis que la pureté de la règle constitue, en droit musulman, un objectif à retrouver : un retour intellectuel et moral aux sources.

Aussi, contrairement à la jurisprudence française, qui se construit par sédimentation à partir des textes — lors même qu'elle en torture la lettre ou l'esprit — et acquiert aussitôt une densité particulière, et, souvent, une existence autonome, la décision du juge musulman demeure, en principe, isolée, et volatile : chaque cas d'espèce doit être tranché par référence directe à la Loi (c'est-à-dire, aux solutions proposées par les grands docteurs de chaque rite), sans écran procédural ou jurisprudentiel. Illustration remarquable de ce rapport direct, mais plein d'humilité, qui relie, dans l'Islam, la créature pensante au Dieu unique.

En principe, car, en pratique, l'abus du *taqlîd*, motivé chez les

cadis — sans doute par les pressions des gouverneurs, souvent dénués de scrupules, qui les avaient nommés — mais aussi par la crainte d'innover, de couvrir des actes illicites, ou de tomber par mégarde dans la partialité, entraîna l'application stricte, sur le plan judiciaire, de la *machhûr* (opinion dominante dans une société donnée) et des solutions du *camal* — ce dernier terme devant d'ailleurs être entendu, semble-t-il, moins dans le sens occidental de « jurisprudence » que : pratique du tribunal, destinée à entourer la *Charî^{c}a* d'un manteau protecteur, en appliquant aux réalités concrètes qui ne se plieraient pas à ses règles, d'autres règles de moins noble origine (1)... La construction est d'une grande subtilité.

Aussi bien, le *fiqh* est-il plus un droit de juriste consultant, proposant des apaisements en fonction de ses connaissances de la loi, que de juge tranchant selon de trop abrupts précédents. Le rôle que l'ambiguïté y joue doit donc être recherché dans ses caractères mêmes.

* * *

On se bornera évidemment ici à rappeler les caractères qui ont une influence sur le sujet : le fiqh est sacral en son essence, doctrinal en sa formulation.

Le droit musulman est sacral en son essence : point n'est besoin d'y insister : l'origine du Coran, l'établissement de la *Sunna*, la formation de l'*ijmâ^{c}* le prouvent assez. Ce caractère réagit sur la structure de la norme, et sur son autorité. En effet, il interdit en pratique la dissociation de l'invariant et des variables : les plus petits éléments de fait, dès lors qu'ils sont énoncés dans la norme, acquièrent une valeur absolue, et leur modification s'avère impossible, car illicite — irreligieuse. Aussi le *fiqh* constitue-t-il un système juridique à normes figées : l'autorité qui s'attache au texte sacré, puis aux écrits des docteurs, conduit à dénier à l'usager toute latitude d'interprétation. La norme ne pourra être utilisée que si aucune variation n'intervient : le cas concret envisagé, pour que l'invariant lui soit

(1) Cf. Joseph Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, 1953, p. 54.

appliqué, devra reproduire fidèlement les éléments de fait contenus dans la norme.

D'où un danger : le *fiqh* risque de n'appréhender qu'un nombre trop restreint de la masse des actes ou des faits déjà intervenus ou susceptibles de l'être ; le besoin se fit sentir de resserrer les mailles trop lâches du droit pour saisir, canaliser, une plus notable partie de l'activité humaine. Besoin satisfait grâce à deux phénomènes conjoints : l'extension du nombre des normes, la juridisation du fait.

La multiplication des normes atteignit bientôt un degré tel que la porte de l'*ijtihâd* dut, par mesure de précaution, être fermée ; cette multiplication résulta aussi de la jurisprudence des cadis, et de certaines juridictions parallèles compétentes en une matière déterminée (administrative, commerciale, criminelle...) et des *qânûn* des souverains. Au cours de cette multiplication, un certain nombre de normes contradictoires avaient été créées.

Mais ces normes, à leur tour, reprenant la structure traditionnelle des normes antérieures, « juridisaient » le fait, en posant les variables sur le même plan que l'invariant, en lui conférant une valeur absolue et, semble-t-il, d'application inconditionnelle (par exemple, le mariage sera dissous si le mari s'est éloigné de *telle* distance, ou a été absent durant *tel* laps de temps) : et ces mesures paraissent devoir être appliquées à toutes espèces. Mais elles diffèrent selon les docteurs qui les ont posées : la contradiction apparaît.

Ces deux phénomènes confèrent au *fiqh* un aspect singulier pour un juriste occidental : masse énorme de normes dont chacune surgit en son entier, variables et invariant, indissolublement liés, mais se présentant toujours comme une émanation dynamique de la loi divine et de ses compléments — on ne saurait dire une déduction sous peine d'exagérer le rôle que se reconnaît le juriste musulman : moins élaboration volontairement rationnelle que maturation intellectuelle de textes sacrés à l'état brut qui doivent être rendus socialement utilisables.

D'où le qualificatif de « juridisme existentiel » dont on pourrait (hors de toute référence philosophique, évidemment) user pour décrire cet aspect : les règles, minutieuses et formalistes, mais discontinues et globales, sont extérieures et antérieures à celui

qui les formule, et préservent ainsi leur caractère d'unicité, d'individualité, qui est d'ailleurs une des constantes du droit musulman : en effet, ce souci de conserver toute la spécificité du moment juridique qui passe, et ce qu'il a d'unique, apparaît ensuite sur le plan de l'application du droit : dans l'importance accordée à la *fetwâ* du jurisconsulte, dans la valeur reconnue au témoignage du juste, dans l'intérêt apporté aux faits concrets de l'espèce envisagée, dans la suprématie reconnue, tout au long du procès, à l'action de la partie sur celle du juge...

Cette prolifération, anarchique au premier abord, de normes jaillies de la Parole incréée, supra-humaine, hors de la nature terrestre, et qui risque d'abandonner l'usager sans guide et sans recours au milieu de leur foisonnement contradictoire, et parfois symétrique, peut-on espérer la voir s'ordonner, comme les arabesques, en des entrecroisements orchestrés ? Un tel ordonnancement est possible grâce à un autre caractère du *fiqh:* il est doctrinal en sa formulation.

En effet, ces règles multiples ont été énoncées par les juristes-théologiens en fonction de leur époque, de leur milieu, du contexte social (donc, pour satisfaire des besoins différents, pour réaliser une nécessaire médiation entre un état de fait antérieur et la règle nouvelle qu'il appelle), et aussi dans un but pieux, pour parvenir à une interprétation estimée supérieure de la règle préexistante. Ce qui explique également la création de normes contradictoires. D'autant plus que toute une série de procédés — qui s'apparentent plus d'ailleurs à des attitudes mentales qu'à des mécanismes de technique juridique s'appliquant à des cas et selon un schéma déterminés — permettent de rejeter telle règle normalement applicable, d'appliquer telle autre, ou même de les combiner, etc... Il suffira ici de les nommer : principes de l'*istih'sân* (équité, fondé sur l'intuition et non le *qiyâs*), de l'*istiçlâh'* (bien public, ou, plus exactement, utilité sociale permettant de repousser la règle existante) : principes dont l'application fut d'ailleurs vite bloquée par la fermeture de l'*ijtihâd*, après que les premières solutions dégagées eurent été incorporées à la *Charîᶜa;* méthode de la *siyâsa charᶜiyya* (politique selon les principes fondamentaux de la *Charîᶜa*), qui permit l'élaboration de règles parallèles à la *Charîᶜa* elle-

même (encore que le rite malékite eût tendance à intégrer les deux catégories de normes), mais qui cessa assez rapidement du fait de circonstances historiques défavorables ; théorie de la *d'arûra* (nécessité impérieuse permettant d'échapper à une norme), faculté de changer de rite (*h'aqq al-tamassuk)*, affirmation des mystiques relatives à la possibilité de ne pas respecter la loi extérieure mais de rechercher son sens caché...

Or, le juriste doit exercer l'*ikhtiyâr:* droit, et même devoir, de procéder à un choix raisonné entre des solutions divergentes... alors que ne joue aucun des mécanismes destinés, en droit français, à définir la norme applicable : ni émission de la norme par une autorité déterminée, ni hiérarchie des normes, ni procédure d'abrogation de la norme lui retirant toute existence juridique (aucune institution du droit musulman ne peut donc être considérée comme abrogée, même si elle est tombée en désuétude), peu de concepts et de fictions juridiques susceptibles, par leur jeu corrélatif, de fournir des séries d'hypothèses dont l'une rejoindrait, dans la logique du système, le cas concret envisagé ; et enfin, pas de cour suprême solidifiant et systématisant les précédents contradictoires, et capable, grâce à sa fonction d'homogénéisation centralisatrice, de susciter le pouvoir normatif de la jurisprudence.

Mais, en pratique, de nombreux phénomènes de compensation jouent, qui évitent au croyant ou au juriste, d'être abandonnés au milieu d'une forêt de normes divergentes, mais également valables et respectables (1). On a déjà signalé l'importance du *taqlîd*, bien qu'il soit réputé indigne d'un être pensant. La « coutume » locale fixe et fige les solutions que la société inté-

(1) Parfois, la qualification d'un acte par l'une des cinq catégories retenues (obligatoire, conseillé, indifférent, blâmable, interdit) pourra éclairer le choix. Mais assez rarement. Car seul ce qui est interdit *(h'arâm)* est prohibé d'une façon expresse, avec la possibilité d'une sanction religieuse dans l'Au-delà, et une sanction juridique immédiate : nullité de l'acte, et, le cas échéant, peine. Tandis que nombre d'actes, qualifiés de blâmables *(makrûh')* n'en sont pas moins juridiquement valables, et fréquemment effectués (par exemple : la répudiation). D'ailleurs, en certains cas, il est précisément difficile de déterminer, par exégèse, si la réprobation n'est qu'indicative *(makrûh')*, ne débordant donc pas le terrain moral et éthique, ou expresse *(h'arâm)*, s'extériorisant aussi dans le domaine du droit. Enfin, les mœurs, les coutumes locales peuvent imposer, par la pression sociale, des comportements contraires à la hiérarchie établie par la théorie des cinq qualifications.

ressée peut supporter. L'ignorance où demeurent souvent le justiciable et son conseil de l'existence des règles contradictoires, ou tout simplement la difficulté de découvrir l'opinion dominante à travers les écoles et les autorités à consulter, constituent également des filtrages sévères (1). Enfin, des règles ont été créées, assez stables, à l'effet de déterminer quelle norme doit être utilisée : et ce, en fonction d'une série de critères relatifs à son origine (détermination du respect dû aux divers auteurs, bien-fondé de la chaîne la rattachant à une autorité illustre...), à l'examen des nécessités logiques, physiques et sociales, etc...

« Lorsque je parle de « controverse », ceci se rapporte à une divergence (d'opinion) pour ce qui est de déclarer notoire *(lachhîr)*. Quand je mentionne « deux dires » (ou opinions) ou des « dires », ceci se réfère au résultat négatif de mes recherches touchant la déduction légale (alors) prédominante et expressément formulée. Pour le sous-entendu, j'ai eu égard au sous-entendu conditionnel, et rien de plus. J'indique par « être solide » ou « a été trouvé bon », le fait qu'un Docteur de la Loi autre que ceux cités plus haut a déclaré cette opinion « solide » ou « manifestement juste ». Par « hésitation », j'indique celle où se trouvent les auteurs postérieurs quant à la transmission des opinions anciennes, ou relatives à ce que manque un texte formel chez les anciens. Par « encore que », je fais allusion à une divergence d'opinion au sens de notre rite ». Ainsi s'exprime, dans la préface de son illustre *Mukhtaçar*, Khalîl ben Ish'âq (XIV^e siècle) (2). Et 'Illîch, juriste de la fin du XIX^e siècle, renchérit : en cas de contradiction de normes, quatre solutions sont possibles, qui vont de l'application de la norme la plus contraignante (car la loi doit être appliquée strictement : principe moral de rigorisme), à l'application de la norme la plus douce (car la loi doit régir, sans le fausser, le libre cours de la nature). On mesure les doutes qu'une telle pluralité normative risque, en principe, de causer au juge ou au croyant !

(1) Il serait intéressant de rechercher si l'ouvrage d'un juriste n'atteint pas, en certains cas, à la valeur d'un « quasi code » : que l'on songe par exemple, à la fortune du *Mukhtaçar* de Khalîl, ou des recueils de la jurisprudence annotée des cadis de Fès.

(2) Trad. Bousquet, t. I, *Le Rituel*, p. 14, Maisonneuve, 1956.

D'ailleurs — et bien que ce sentiment soit peu répandu dans les masses, qui n'osent s'écarter de l'usage local — indulgence est réservée au juriste qui, en dépit de ses recherches, se serait trompé, et à ceux qui l'auraient suivi.

* * *

Mais il est maintenant possible de définir plus précisément le rôle de l'ambiguïté dans le raisonnement juridique, en comparant le droit musulman et le droit français.

Certes tout ordre juridique consiste en un certain nombre de normes, dont l'agencement constitue l'un des systèmes intellectuels qui permettent d'appréhender la spécificité des relations humaines en telle société. Cet ordre repose donc sur les concepts de base d'une société donnée, et leur projection historique — non évidemment sans distorsions, ni anomalies. Aussi, la plupart des règles, et des institutions (invariant) d'un droit déterminé, ne sauraient correspondre exactement à celles d'un autre droit. Et les mœurs, les habitudes entraînent, dans la détermination des variables elles-mêmes, de sensibles différences : les faits biologiques élémentaires, les nécessités économiques de base, qui constituent souvent ces variables, n'ont pas, dans les diverses sociétés, la même tonalité, la même résonance. Il ne s'agit donc point ici de comparer des normes appartenant à deux ordres juridiques hétérogènes — le musulman, le français — mais de montrer comment le dynamisme interne de ces ordres a secrété des mécanismes différents, mais à finalité semblable : assurer l'application du droit à l'immense variété du concret.

Dans le droit musulman, le caractère sacral s'oppose à ce que l'on procède à la dissociation entre l'invariant et les variables de fait : la norme ne peut s'appliquer à l'espèce que si celle-ci se moule exactement sur celle-là (1). D'où le phénomène de juridisation du fait donnant naissance à une série de normes se rattachant au même objet, contradictoires toutefois sur

(1) En conséquence, la distinction entre le texte de valeur légale et son application jurisprudentielle n'existe pour ainsi dire pas dans le droit musulman classique. V. *supra* le rôle du *'amal*, phénomène typique du Maroc.

le seul plan des variables. Faut-il en conclure que ce pluralisme qui résulte dès l'abord de la simple formulation des normes correspond à l'essence interne du *fiqh?* Il ne le semble pas : l'invariant demeurant stable, les normes multiples sont justiciables d'un commun dénominateur. En conséquence, si l'on admet cette dissociation, le pluralisme contradictoire apparaît seulement comme un moyen technique conférant à l'usager une certaine latitude d'appréciation sur les conditions de fait destinées à assurer l'introduction de l'invariant dans l'espèce envisagée. Ce pluralisme réalise l'adéquation de l'invariant au réel.

Adéquation réalisée, en droit français, par l'action de la jurisprudence, qui déplace les variables de la règle légale ou réglementaire comme autant de curseurs s'adaptant au concret. Ce mécanisme, très souple (1), supprime la nécessité de disposer d'une pluralité de règles contradictoires.

* * *

Et précisément, on peut voir jouer les deux mécanismes dans un domaine généralement considéré comme étant de droit étroit : celui de la dissolution du mariage.

Selon le *fiqh*, le mariage est rompu par répudiation unilatérale du mari : c'est-à-dire, par une simple volition psychologique : voici l'invariant. Mais les divergences des auteurs apparaissent justement dans l'exposé des variables de fait : quelle doit être la manifestation extérieure de cette volition psychologique ? Certains exigent expressément la mention verbale ou écrite du mot *t'alâq*, parfois même devant être assortie, pour être valable, du nombre de fois par lequel la répudiation est prononcée (qu'on se rappelle la savoureuse expression : « Je te répudie par autant de fois qu'il y a de tuiles dans la ville d'Alger »). D'autres, au contraire, vont jusqu'à admettre que

(1) Ici s'imposerait l'exposé succinct de la méthode jurisprudentielle, ce phénomène d'érosion de la règle donnée et de construction de règles nouvelles, par le passage de l'interprétation exégétique à l'interprétation extensive, elle-même susceptible d'aboutir à une solution *contra legem*, sans qu'il en résulte d'ailleurs d'ambiguïté si la nouvelle jurisprudence est bien fixée.

seule suffit une formulation non équivoque : par exemple, paroles du mari à sa femme : « Je te souhaite maintenant de trouver un autre homme tel que moi ». D'autres, enfin, vont jusqu'à admettre qu'entraîne une répudiation valable la simple matérialisation, si l'on ose dire, de l'intention de répudier dans l'esprit du mari, même si cette intention ne s'exprime extérieurement que par une phrase qui n'a aucun rapport avec le sujet, ou, mieux encore, ne s'exprime pas du tout extérieurement — ce qui n'est évidemment pas très commode à déterminer. Des observations analogues pourraient être effectuées en matière de rupture de mariage pour cause d'éloignement, de majorité, de constitution de habous, de rituel, etc. Il n'y a là que diversité de variables, diversité proposée par les auteurs pour introduire l'invariant dans le concret, non véritable pluralité de règles divergentes. Aussi bien, les juristes saisis de tels litiges posent le problème, non au niveau de la pluralité des normes, mais à celui de l'existence de l'insuffisante formulation de la répudiation, ou à celui des conditions spécifiques de l'éloignement.

Ou bien alors, des ambiguïtés identiques existent dans notre droit, car la jurisprudence détermine concrètement, en chaque cas d'espèce, et selon les milieux sociaux et les époques, quels « excès, sévices ou injures graves rendant intolérable le maintien de la vie conjugale » devront entraîner le divorce : les injures dont un mari qualifie sa femme sont supportables en certains contextes, non en d'autres ...

* * *

L'ambiguïté est un élément nécessaire du raisonnement juridique. Elle n'est pas un phénomène particulier au *fiqh*. Et, objectivement, elle est de même intensité dans chaque mécanisme juridique (doctrinal, ou jurisprudentiel) : elle réalise la nécessaire adaptation de cette chose inerte dès qu'énoncée : la norme juridique — au cas où l'on n'admettrait pas, avec Hegel, l'identification de la norme avec le réel —, à l'action humaine ; elle permet un certain jeu à la liberté individuelle, qui ne doit être ni écrasée par les institutions, ni abandonnée

à son vagabondage ; une recherche entre diverses solutions pour découvrir la plus adéquate au cas concret envisagé. Elle permet aussi la lutte dialectique des prétentions opposées qui s'affrontent au cours du litige. Psychologiquement, donc, le juge — musulman ou français — se détermine en fonction de la solution qui lui paraît la meilleure : juridiquement, socialement — ou religieusement. Mais, formellement, les techniques juridiques diffèrent ; et les processus intellectuels aussi, sans doute (encore que l'étude n'en ait point été faite). Et surtout, subjectivement, le caractère sacral du *fiqh* tend à revaloriser les contradictions portant sur du fait juridisé. D'où certaines différences :

— Dans le *fiqh*, l'ambiguïté est aussitôt matérialisée (elle apparaît dès la formulation de la norme à côté d'une autre norme) et structurale (elle résulte de la comparaison externe des variables de deux normes).

— Dans le droit français, elle est virtuelle (toute norme juridique a, sinon pour destin irrévocable, tout au moins pour vocation potentielle, la faculté de donner naissance, par le jeu de l'interprétation, à des solutions inverses. L'ambiguïté n'apparaît donc qu'en cas de prétentions divergentes s'appuyant sur une même norme, ou de doute sur la conduite à tenir par un individu isolé face à la norme ; on sait, au contraire, combien le *qiyâs* fut, sauf par l'école hanéfite, peu favorisé) et dynamique (elle constitue l'un des moyens techniques que l'usager utilise pour surmonter les conflits soulevés par l'application de la norme).

Des observations analogues pourraient être faites en d'autres systèmes juridiques. Ainsi, les mécanismes élaborés par le droit romain pour résorber les contradictions ont varié selon les époques. A la fin de la République, le droit honoraire remplace peu à peu l'ancien droit civil : c'est au préteur — créateur de ce droit honoraire — qu'il incombe de coordonner les règles divergentes de l'ancien droit et du droit prétorien : celui-ci sera souvent favorisé, mais pas automatiquement : magistrats et justiciables conservent une certaine liberté de choix. Au contraire, sous l'Empire, apparaît le principe de l'émission de

la norme par une seule autorité. Aussi les empereurs (notamment Hadrien, puis Théodose II et Valentinien III dans une célèbre Constitution de 426 connue sous le nom de « loi des citations ») édictent-ils des règles impératives afin de déterminer, parmi les normes contradictoires, laquelle doit s'appliquer. Ils pondèrent ainsi la valeur juridique des règles posées par les anciens jurisconsultes, en fonction de la concordance ou de la discordance de leurs opinions : la solution majoritaire doit l'emporter ; une préférence est parfois accordée à certains jurisconsultes. Mais en cas de dispersion des opinions, le magistrat — et le justiciable — retrouvent leur liberté d'appréciation. Procédés comparables aux avertissements de Khalîl qui ont été cités (1). Il fallut attendre les codifications justiniennes pour que le principe de non-contradiction fût considéré comme une condition d'existence du droit : ce n'est que longtemps après sa prise de conscience que l'ambiguïté a été réduite, au moins en principe. De même, ce n'est qu'en 1873 que le *Judicature Act* a réglé les conflits entre la « *Common Law* », droit archaïque d'origine coutumière, et l'« *Equity* », œuvre de la « *Court of Chancery* », juridiction autonome depuis Édouard III. Et l'un des plus célèbres recueils canoniques, le *Décret de Gratien* (XII^e s.), porte le titre évocateur de *Concordantia discordantium canonum !*

La coexistence de normes contradictoires est donc un phénomène qui se retrouve dans de nombreux droits. Phénomène nécessaire pour assurer à l'action humaine un certain jeu, et résultant aussi de l'éparpillement des groupes sociaux, il est remplacé, dans les droits plus élaborés des sociétés uniformisées, par la mise en vigueur d'une règle unique, mais plastique, afin d'éviter la multiplication des normes, de plus en plus précises, mais contingentes — multiplication qui d'ailleurs ne pourrait jamais rejoindre le nombre et les combinaisons infinies des situations susceptibles de se produire, et devant être résolues. Le caractère sacral du *fiqh* a, jusqu'à nos jours, interdit une telle réduction à l'unité, une telle économie de moyens.

(1) Des principes de pondération analogues ont été posés par les théologiens chrétiens pour surmonter les contradictions des pères de l'Église, et, au niveau de la morale de comportement, des casuistes.

*
* *

Mais une double évolution inversée ne se produit-elle pas actuellement ?

Afin d'assurer l'efficacité de l'action, la civilisation issue de Rome et de Byzance a lentement dégagé trois caractères de la règle juridique : unicité, généralité, non contradiction, et l'idée, pour les obtenir, de confier l'émission de la règle à une autorité centrale habilitée. A la limite, on parvient à la codification qui est, par définition, la procédure la plus apte à supprimer toute ambiguïté, puisqu'elle ordonne, de l'intérieur, les diverses matières et, de l'extérieur, les harmonise entre elles. Par essence, une codification se veut logique et efficace. Mais, en contrepartie, elle a immédiatement deux effets : elle fige le droit, elle sclérose la recherche juridique, qui, dans un premier stade, se replie du plan de la création doctrinale ou coutumière à celui de l'exégèse. On conçoit le traumatisme reçu par les esprits qui se persuadent alors que le principe de non-contradiction est de l'essence même du droit, et non simplement une des conditions de sa meilleure efficacité. Traumatisme qui pèse encore sur nous, depuis les codifications napoléoniennes. Alors qu'en pratique, depuis 150 ans, les érosions, les destructions subies par la codification, les constructions adventices à elle ajoutées, les constructions autonomes, législatives ou jurisprudentielles, plus ou moins systématisées par la doctrine, et qui se dressent à côté d'elle — parfois contre elle —, la nécessité — ou le désir justifié — d'enserrer dans le filet juridique un nombre toujours plus grand d'activités humaines en fonction des techniques nouvelles, ont empli notre droit d'une multitude de règles qui s'agencent plus ou moins bien entre elles, s'opposent parfois. D'autant plus que l'on assiste à un véritable phénomène de « déqualification juridique » : ce que l'on tenait pour invariant est déqualifié, devient variable, donc soumis au gré de l'appréciation de fait du juge ou du justiciable, étouffé par des réglementations trop complexes pour être bien observées. A cela s'ajoute une dégradation de la croyance juridique, les fréquents bouleversements politiques entraînant de trop nombreux bouleversements du droit pour que l'on continue à croire

à sa pérennité et à son unicité, donc à sa non-contradiction. Aussi, la création et l'application du droit tendent, après cet intermède contingent qu'a été la codification, à laisser réapparaître cette forme de latitude d'action due à la multiplicité des normes. Il est d'ailleurs piquant de constater que cette latitude d'action qui résulte, indirectement, pour le musulman, du caractère sacré reconnu au droit, soit la conséquence, dans notre droit actuel, d'une sorte de perte de foi en la valeur de la loi, d'une « désacralisation » juridique ...

A l'inverse, les musulmans sentent-ils cette pluralité contradictoire des normes comme une carence : en éprouvent-ils un certain malaise de conscience, puisque l'origine, et le but, de la norme musulmane entraînent, pour les usagers, le désir de son exacte application, moyen le plus sûr d'être en accord avec la divinité ? Désir bien plus impérieux que celui de l'occidental, simplement soucieux de ne pas donner prise à une sanction d'ordre purement matériel ... Il ne le semble pas, bien que les moralistes rapportent parfois les affres de croyants trop scrupuleux. Au contraire, un hadith affirme qu'il y a bénédictions dans les divergences des docteurs : cette richesse antinomique, lorsqu'il en est pris conscience — ce qui n'est pas toujours le cas, pour les raisons qui ont déjà été énoncées — paraît donc avantage plus que défectuosité. Et, précisément, dans les codifications relatives au statut personnel intervenues récemment en quelques pays musulmans, cette pluralité de normes a été mise à contribution. Le Code marocain (1956), par exemple, s'il demeure dans les limites coraniques envisagées de la façon la plus orthodoxe, n'en a pas moins adopté les règles malékites les plus libérales qu'on puisse trouver dans ce rite. Le Code tunisien a été au-delà de l'interprétation traditionnelle du Coran : par une série de raisonnements et de biais, il tend, par exemple, à supprimer la répudiation. De même, certaines dispositions de codes ont été prises, dans un but d'assouplissement, non dans le rite dominant du pays considéré, mais dans un autre rite.

Mais cette utilisation de la pluralité des normes dans l'élaboration des codes aboutit à sa négation, puisque, désormais, le choix est fait, une fois pour toute, par le législateur, pour

le juge et pour l'usager. Après donc l'insertion (si elle est réussie) de la norme unique dans la société envisagée, les nécessités, les distorsions familiales, économiques, sociales, etc., et le désir de les résoudre, entraîneront-ils, à la longue, une certaine variabilité dans l'application des règles par la jurisprudence ? Peut-être est-il encore trop tôt pour le dire.

Ainsi, l'ambiguïté, comme dans le langage, comme en bien d'autres matières en Islam, apparaît vite dans le *fiqh*. Mais l'analyse des mécanismes juridiques permet, sinon de la réduire totalement, tout au moins d'en tenter une explication et, peut-être, d'en diminuer l'importance — tout comme il a été fait, sur le plan philologique, pour les *ad'dâd*, ces mots donnés par les grammariens arabes de l'époque classique comme possédant des significations opposées. Il resterait à rechercher, sur les plans socio-psychologique et psychanalytique, pourquoi l'esprit musulman s'est complu à cette mise en lumière d'oppositions résultant parfois plus de la réflexion systématique que de la nature des choses.

Jean-Paul CHARNAY
(Paris).

COMMENT TAMERLAN PRENAIT LES VILLES

En décembre 1383, Šahr-i Sīstān rendue au désert ; en novembre 1387, soixante-dix mille têtes coupées à Ispahan ; en 1388, le Ḫʷārizm vidé de sa population, de l'orge semée sur l'emplacement d'Ūrganǧ ; dans l'hiver 1395-1396, les villes de la Horde d'Or mises à feu et à sang ; en décembre 1398, le sac de Delhi, accompagné d'énormes tueries ; en novembre 1400, Alep dévastée, puis, en février-mars 1401, Damas ; en juillet 1401, extermination des habitants de Bagdad ; en 1403, Brousse incendiée. Il n'est certes pas nécessaire à la renommée de Tamerlan qu'on ajoute à cette énumération les cités de second rang et les places fortes qui furent pillées, ou le tableau des ravages causés dans les villages et dans les campagnes par le passage des troupes čaġatay, du Gange au Don, de la Kachgarie à la Palestine.

Les chroniques commandées de son vivant par le Grand Émir, *Amīr-i buzurg*, à des lettrés persans, le *Rūz-nāma-yi ġazavāt-i Hindūstan* de Ġiyāṯ al-Dīn ʿAlī Yazdī et le *Ẓafar-nāma* de Niẓām al-Dīn Šāmī, évoquent avec beaucoup de discrétion les ombres sinistres qui cernent la gloire militaire du conquérant. Mais si nous comparons aux récits des victimes, c'est-à-dire essentiellement aux textes mamlouks sur l'invasion de la Syrie en 1400-1401, les ouvrages publiés en Iran par les historiographes officiels de l'époque de Šāhruḫ, Ḥāfiz-i Abrū, qui avait longtemps vécu dans l'intime entourage de Tamerlan, ou Šaraf al-Dīn ʿAlī Yazdī, qui fut commis à la rédaction d'une version améliorée du *Ẓafar-nāma*, nous reconnaîtrons dans les sources persanes une peinture correcte de la réalité, avec beaucoup de détails

cruels en moins, et, en plus, un vernis justificatif assez transparent (1).

Ce qui a été écrit de la ferveur religieuse de Tamerlan par quelques auteurs modernes est inspiré surtout de son « Autobiographie » apocryphe, fabriquée dans l'Inde moghole au XVII^e siècle (2), où il est campé en champion de l'Islam. Bien

(1) Bibliographie des textes les plus fréquemment cités dans le présent article [entre crochets, abréviations utilisées dans les notes]. D'abord, les principales sources persanes éditées de l'histoire de Tamerlan : 1) Ġiyāṯ al-Dīn 'Alī Yazdī, *Rūz-nāma-yi ġazavāt-i Hindūstān*, éd. Zimin, Petrograd 1915 [*Rūz-nāma*]; il y a une traduction russe de A. A. Semenov, *Dnevnik poxoda Timura v Indiju*, Moscou 1958.

2) Niẓām al-Dīn Šāmī, *Ẓafar-nāma*, éd. Félix Tauer, Prague 1937 [Šāmī]. 3) Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī, *Ẓafar-nāma;* les renvois sont donnés [Yazdī] à l'édition Ilahdád, Bibliotheca Indica, Calcutta 1887-1888 (à laquelle on préférera maintenant l'édition Moḥammad 'Abbāsī, Téhéran 1336 s.). 4) Ḥāfiẓ-i Abrū, extraits publiés par Tauer au tome II de son édition modèle du *Ẓafar-nāma* de Šāmī, Prague 1956 [Ḥāfiẓ-i Abrū]. D'autres parties de l'œuvre de Ḥāfiẓ-i Abrū, de valeur irremplaçable pour l'étude de l'organisation intérieure de l'État timouride, sont encore inédites.

On a demandé quelques données complémentaires à Naṭanzī, *Muntaḫab al-Tavārīḫ-i Mu'īnī*, Téhéran 1957 [Naṭanzī] et à Faṣīḥ al-Dīn Ḫwāfī, *Muǧmal*, éd. Moḥammad Farroḫ (= t. III), Mašhad 1339 s. [*Muǧmal*]. Les références à Ibn 'Arab Šāh, *'Aǧā'ib al-maqdūr*, renvoient à l'édition de Calcutta, 1818 [Ibn 'Arab Šāh].

Pour Damas, les sources mamloukes ont été utilisées par W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane*, Berkeley-Los Angeles 1952 [Fischel]. D'autres détails concernant la Syrie seront empruntés à al-'Aynī, *'Iqd al-ǧumān*, ms. B. N. Paris, Arabe 1544 [al-'Aynī], et à Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm*, éd. Popper [*Nuǧūm*]. Pour Ispahan : un extrait de Ibn Šihāb Yazdī *apud* Kutubī, *Tārīḫ-i Āl-i Muẓaffar*, éd. 'Abdolḥosayn Navā'ī, Téhéran 1335 s., p. 114, note 1 [Ibn Šihāb]. Pour le Sīstān : Ḥusayn b. Ġiyāṯ al-Dīn, *Iḫyā al-mulūk*, ms. British Museum Or, 2779 [*Iḫyā al-mulūk*]. Pour Delhi : Muḥammad b. Abū'l-Qāsim, *Malfūẓāt-i Šayḫ Aḥmad Maġribī*, ms. Asiatic Society, Calcutta [*Malfūẓāt-i Aḥmad Maġribī*]. Pour le Māzandarān, Ẓahīr al-Dīn Mar'ašī, *Ṭārīḫ-i Ṭabaristān;* je cite l'édition 'Abbās Šāyān, Téhéran 1333 s., [Mar'ašī] plus accessible que l'édition Dorn, 1850 ; et cf. Bartol'd, *Mesto prikaspiiskix oblastei v istorii musulmanskogo mira* (La place des provinces caspiennes dans l'histoire du monde musulman), Bakou 1925 [Bartol'd, *Mesto*].

Sources chrétiennes. Thomas de Metsop' est cité d'après la traduction de Nève, *Exposé des guerres de Tamerlan .... d'après la chronique arménienne de Thomas de Medzoph*, Bruxelles 1870 (Mémoires ... publiés par l'Académie royale de Belgique, XI) [Nève] ; il y a une traduction russe, Bakou 1957. *Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un Dominicain en 1403*, éd. Moranvillé (Bibl. de l'École des Chartes, LV, 1894) [*Mémoire;* pagination du tiré à part]. Mignanelli, traduction W. J. Fischel, *A new latin source on Tamerlane's conquest of Damascus (1400/1401)*, dans « Oriens », 9/2 (1956), pp. 201-232 [Mignanelli]. Clavijo, traduction Le Strange, *Embassy to Tamerlane*, 1928 [Clavijo].

(2) Cf. Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, I, 178-179 ; E. G. Browne, *Literary History of Persia*, III, 183-184 ; Bartol'd, *Mir Ali Šir i političeskaja žizn'*, 1928, p. 103.

que les chroniqueurs timourides, tirant de la vie du grand homme des leçons de morale et de gouvernement pour la génération de ses successeurs, aient déjà développé en ce sens les thèmes des proclamations officielles de Tamerlan, les témoignages authentiques qu'ils nous transmettent, loin de le portraiturer en musulman aussi fanatique qu'inconséquent, révèlent au contraire un esprit très positif. Homme de son temps, il consultait les astrologues. Lorsque leurs prévisions n'étaient pas conformes à sa volonté, il passait outre (1). Amateur de débats avec les théologiens au même titre qu'il s'intéressait aux pouvoirs des derviches-sorciers, il aimait à percevoir l'imposture de ceux-ci, et à mettre ceux-là en contradiction avec leurs livres. Son principal conseiller, le faqih hanéfite Maulānā 'Abd al-Ǧabbār b. Nu'mān Ḫʷārizmī, n'exerçait qu'une influence indirecte (2), et la chronique ne mentionne son nom que pour faire savoir à la postérité comment, à la bataille devant Delhi, il avait eu droit à un sourire de son maître : il avait demandé à rester auprès des dames (3). Génie militaire, Tamerlan fut aussi un grand politique, de la manière que les grands capitaines le sont. Il tirait parti des choses et des gens tels qu'il les trouvait. Pour atteindre ses fins, il prenait au plus court : la religion des autres lui servait. Quant à la sienne, elle ressortit à la psychologie d'un milieu historique déterminé, favorable à l'épanouissement des tendances perverses de son caractère (4).

On ne s'étonnera pas que, professant lui-même la foi de Mahomet, le Grand Émir ait laissé ses guerriers, les *yāsāqī*, — les hommes du yāsāq gengiskhanide, — profaner sans souci les mosquées (5) ou traiter les musulmans assujettis avec une

(1) Cf. *Rūz-nāma*, p. 110 ; Šāmī, p. 188 ; Yazdī, II, 93, 111.

(2) Saḫawī, *Ḍau' al-lāmi'*, IV, no. 103 ; Fischel, p. 72. Né vers 770/1368-69, il n'a pu être conseiller avant les années 1390, et est mort en 1402.

(3) *Rūz-nāma*, p. 115. Le passage correspondant, omis par Šāmī, dans Yazdī, II, 101 (et mention de sa mort, II, 468).

(4) Tendances soulignées par Bartol'd, *Mesto*, p. 99 (et p. 97, leur développement chez Mīrān Šāh).

(5) A Bagdad, cf. 'Azīz Astarābādī, *Bazm ō razm*, Istanbul 1928, p. 19. A Damas, l'émir Šāh Malik campe dans la mosquée des Omeyyades avec ses gens et ses chevaux ; on y boit du vin et on y joue aux dés (Fischel, p. 94-95 ; Ibn Ḥaǧar, *Inbā' al-ġumr*, ms. B. N. Paris, Arabe 1603, fol. 173b). L'émir Šāh Malik était musulman : il se fit enterrer à Mašhad, cf. Rieu, *o.l.*, I, 145.

barbarie dont il essaya, nous le verrons, de limiter l'étendue, mais point de supprimer l'occasion. Les croyances et les usages anciens restaient vivaces dans la noblesse tribale qui encadrait ces rudes soldats, mangeurs de viande de cheval (1), buveurs de vin, de qumis et d'alcool de mil (2). Ce monde-là était naturellement indifférent à la solidarité islamique. Le jeune Tamerlan a commencé sa carrière, en 1361, au service des Čaġatay de l'Ili, qui étaient demeurés payens. Quelques années plus tard, pour venir à bout de son rival Amīr Ḥusayn, il les invita à envahir une nouvelle fois la Transoxiane. Seule l'obligation de se concilier la clientèle musulmane transoxianaise le fit renoncer à cette manœuvre, qui lui mérita les cinglants reproches des ulémas et des šayḫs de Taškent et de Ḫuǧand (3). Lorsqu'au début de 1402 les *noyan* tentèrent de détourner le Grand Émir de ses projets contre Yïldïrïm Bayezit, leur porte-parole fit valoir que les astrologues auguraient le pire d'une campagne en Rūm. Tamerlan, qui avait déjà négocié l'alliance chrétienne afin de prendre Bayezit à revers, mentionna brièvement, pour l'écarter, une objection mineure : la lutte des Ottomans contre les Francs. L'argument ne fut pas repris par les émirs, auxquels Tamerlan opposa les calculs astrologiques favorables de Maulānā Šihāb al-Dīn 'Abdullah Lisān, l'ami de Ḥāfiẓ-i Abrū (4).

Nombreux sont les textes révélateurs de l'affleurement constant du substrat payen dans la mentalité religieuse des nobles čaġatay. Après la défaite du prince muẓaffaride Šāh Manṣūr devant Chiraz, le vendredi 24 ǧumada I 795/28 mars 1393, les émirs célébraient le succès : « selon la coutume et l'usage des Mongols, ils chantaient et, fléchissant le genou, ils passaient des coupes ». Pareil cérémonial, conférant une

(1) Clavijo, p. 247, 266 (chevaux rôtis entiers). Lors d'une maladie de Tamerlan, en 1392, des offrandes sont faites aux tombeaux des saints et distribuées aux pauvres ; des chevaux de selle et de bât lui appartenant en propre sont sacrifiés et partagés entre les nécessiteux (Šāmī, p. 126 ; Yazdī I, 566).

(2) *Mémoire*, p. 19, 20 ; Clavijo, cf. page suivante, note 2.

(3) Yazdī, I, 167-168.

(4) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 249. Déjà l'année précédente, quand les chefs čaġatay refusaient de combattre les Mamlouks, la prédiction avait été lancée que les astres condamnaient Tamerlan à mourir au Caire (*Mémoire*, p. 30-31).

solennité rituelle aux beuveries, était observée au XIII^e siècle à la cour des Grands Khans (1), et Clavijo le décrit avec précision dans le récit de son séjour à l'*ordo* timouride en 1404 (2). Les réjouissances du 28 mars 1393 attestent des survivances plus significatives encore. Tamerlan était monté sur une colline avec les princes et les *noyan*, et avait remercié le Créateur *(bārī)*. Gravir une éminence pour prier est une pratique caractéristique du culte turco-mongol du dieu-ciel Tengri. Les émirs et les dignitaires de l'État avaient souhaité à Tamerlan d'obtenir d'autres victoires « de par le ciel élevé ». La tournure poétique persane *az sipihr-i buland*, employée dans la chronique de Yazdī (qui nous donne seule tous ces détails) (3), recouvre évidemment une expression turque et mongole bien connue. En prêtant hommage au souverain des Čaġatay de l'Ili, en 1361, Tamerlan avait déclaré que « le décret céleste et la loi gengiskhanide *(yarlīġ-i āsamānī va lūra-yi čingīzẖānī)* » fondaient le droit à régner, et que le commun peuple *(qaraču)* n'avait pas à en discuter (4). Le maintien à la tête de l'empire timouride d'un khan fantoche de sang gengiskhanide s'explique sans doute autant par des motifs propitiatoires que par des scrupules juridiques ou un calcul politique. Tamerlan se considérait lui-même comme l'exécuteur des décrets divins. Bénéficiaire des grâces d'en-Haut, il en était aussi le dispensateur (5). Plus tard son petit-fils Ulug Beg frappera ses monnaies avec la légende « par la grâce *(himmat)* de Timur kürkän » (6). Ce concept de la fortune royale entée sur la puissance divine est formulé déjà dans les inscriptions de l'Orkhon. Il a survécu dans le monde turc islamisé avec une permanence remarquable. En Iran nous le trouvons encore exprimé au XV^e siècle dans l'en-tête de certains documents des monarques Aq-Qoyunlu, issus du clan Bayundur. Un firman de Uzun Ḥasan débute ainsi : « Par la force du Dieu Un, par les miracles de Muḥammad

(1) Cf. L. Olschki, *Guillaume Boucher*, Baltimore 1946, p. 51-58.
(2) Clavijo, p. 230-231, 245-248, 261-262.
(3) Yazdī, I, 612-613 ; mention vague dans Šāmī, p. 134.
(4) Naṭanzī, p. 206.
(5) Yazdī, II, 441-442.
(6) Barthold [Bartol'd], *Ulugh-Beg*, trad. Minorsky, p. 178.

et la fortune bayundurienne ». Une invocation plus développée figure sur un document de Ya'qūb Beg : « Par la force du Dieu Un, par la faveur éternelle, par l'ordre de Dieu et l'intercession des miracles de Muḥammad, et la fortune bayundurienne » (1). La question appellerait une étude particulière, qu'il n'est pas dans notre propos de faire. Les conceptions héritées du milieu ancestral ne sont ici évoquées que pour suggérer quels cheminements psychologiques dictaient l'attitude de Tamerlan à l'égard de ses sujets.

Le rapport fonctionnel du souverain türk avec la puissance divine se renforce d'une intimité personnelle. « Cette intimité, jointe à ses mérites propres d'homme politique et de guerrier, lui assure le pouvoir » (2). Tel est également le cas de Tamerlan. Il est en contact avec le surnaturel par la voie onirique, et par ce que le moine dominicain auteur du *Mémoire* de 1403 nomme son « ange ». Tamerlan, écrit-il, « dit que Dieu lui révèle toutes choses par l'ange » ; « aucunesfoiz il faint qu'il a veu et oy visions d'anges » ; « il dit aussi qu'il scet les pensées et cogitacions des hommes et qu'elles lui sont révélées par l'ange ». Le *Mémoire* relate enfin une ascension initiatique de Tamerlan : « Et dit qu'il vit une fois une eschielle qui touchoit de terre jusques au ciel », qu'il gravit jusqu'au quarantième degré. (3) Le *Ẓafar-nāma* rapporte des faits sensiblement analogues (4). Le pouvoir de double vue, le privilège de l'ascension sont des dons chamaniques, et on est tenté de rapprocher des « esprits familiers » des chamans « l'ange » de Tamerlan.

Il n'y avait pas là de quoi mettre en cause l'appartenance du Grand Émir à l'Islam, du moins tel que l'avaient modelé, au

(1) Jean Aubin, *Archives persanes commentées*, II, Téhéran 1955, p. 19.

(2) J.-P. Roux, dans la « Revue d'Histoire des Religions », t. 150 (1956/II), p. 35.

(3) *Mémoire*, p. 15, 30-31.

(4) Des rêves prémonitoires de Tamerlan, au début de sa carrière, sont mentionnés dans le *Ẓafar-nāma*, Yazdī, I, 89-90 (où il est dit que le don de prévision imparti aux prophètes l'est aussi aux souverains par voie d'héritage du califat apparent, *ṣūrī*), 167-169, 267. Tamerlan annonce à l'avance la mort du seigneur du Ḫwārizm, Yūsuf Ṣūfī, Yazdī, II, 298. Devant Delhi, au sortir de sa prière, il donne des ordres conformes à ceux que, au même moment, les émirs de l'avant-garde souhaitaient voir donner (*Rūz-nāma*, p. 116 ; Šāmī, p. 190 ; Yazdī, II, 103). Yazdī, II, 44, attribue à la science physiognomonique de Tamerlan son aptitude à lire les pensées d'autrui.

XIVe siècle, les circonstances historiques. Tout au contraire. Les confréries de derviches ont accordé à Tamerlan l'appui efficace de leurs réseaux. Peut-être aurait-on mieux saisi les motivations de cette collaboration capitale si nous était parvenu l'œuvre d'un des tout premiers chantres de l'épopée timouride, le derviche Niẓām al-Dīn Maḥmūd-i Zangī 'Aǧam, fils d'un šayḫ de *qalandar* combattants de Kirmān (1). Les pratiques du dervichisme musulman n'étaient pas hétérogènes à celles du chamanisme turco-mongol. Bien que leur caractère de survivances chamanistiques soit probable, les contacts de Tamerlan avec le surnaturel étaient vécus en affiliation au dervichisme sunnite transoxianais, contaminé de magie mais orthodoxe d'orientation (2). Ces contacts lui conféraient une dignité d'initié qui, en milieu musulman comme en milieu payen, ajoutait à sa qualité de souverain. Nous savons que son « pouvoir » était supérieur à celui de Šāh Ni'matullah Valī. Qāsim al-Anvār en donnait pour justification que Ni'matullah avait vu en Tamerlan la manifestation de Dieu (3). C'est dans la perspective féconde de ce raisonnement qu'il faudra lire le *Ẓafar-nāma*, traité de théorie politique appliquée, qui reflète l'état d'esprit des couches privilégiées de la société iranienne et témoigne de l'osmose possible, au niveau de la mentalité religieuse, de deux cultures par ailleurs si différentes. La notion était commune, en effet, à la tradition turco-mongole et à l'opinion musulmane, que l'autorité, émanant de Dieu et octroyée par lui, se légitime en droit par son existence de fait. Les auditoires iraniens faisaient leurs délices des bulletins de victoire rédigés par les secrétaires persans de Tamerlan (4), dans lesquels cette idée était énoncée en belle rhétorique de chancellerie et illustrée des derniers exemples. Tamerlan a

(1) Il se noya dans l'Araxe en 1403, cf. *Muǧmal* sous 806 H. (p. 147). Sur son père, cf. Miḥrābī Kirmānī, *Mazārāt-i Kirmān*, Téhéran 1330 s., p. 59-60. Des vers de son *Ǧūš ō ḫurūš* dans Yazdī, I, 212-213.

(2) Sur le dervichisme transoxianais naqšbandī, voir M. Molé, *Autour du Daré Mansour : l'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband*, « Revue des Études Islamiques », 1959, p. 35-66.

(3) Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Valî Kirmânî*, Téhéran 1956, introduction, p. 15.

(4) Ibn 'Arab Šāh, p. 63.

disposé en Iran, au moins pendant un temps, des sympathies des classes aisées qui, à Hérat, à Chiraz, à Bagdad, ont appelé de leurs vœux la substitution, au despotisme des tyrans locaux, d'un régime fort, garant de l'ordre social (1).

La razzia en Inde de 1398-1399 était destinée à faciliter l'implantation de l'influence timouride dans la vallée de l'Indus, mission dont était investi un petit-fils de Tamerlan, Pīr Muḥammad-i Ǧahāngīr, prince apanagé du « domaine de Maḥmūd de Ġazna » (2). Le prétexte qui incita le Grand Émir à pousser cette expédition fameuse jusqu'à Delhi est donné dans le « bulletin de victoire de Delhi » *(fatḥ-nāma-yi Dihlī)* rédigé à Ḫulm le 20 raǧab 801/28 mars 1399 par le secrétaire persan Ḫʷāǧa Aḥmad Simnānī, et adressé à un autre petit-fils du conquérant, Pīr Muḥammad-i 'Umar Šayḫ, prince apanagé du Fārs : « L'année que nous avions décidé de partir en campagne et en guerre sainte *(ġazv ō ǧihād)* en pays infidèle *(diyār-i kufr)* contre certains pays *(vilāyāt)* de l'Hindūstān, nous ouïmes dire que le sultan Fīrūz Šāh étant passé de vie à trépas, ses esclaves achetés à prix d'or ne donnaient point à ses descendants Delhi et ce qui est pays d'Islam, et qu'ils ouvraient la main de la tyrannie et de l'oppression ; ils avaient fait de la rapine et du pillage leur signe de ralliement (...), clos les portes de l'allée et venue des marchands, et porté à son comble le brigandage » (3). Que les mots employés ne fassent pas illusion : la campagne des Indes ne fut pas une guerre sainte (4). Le « bulletin de victoire de Delhi » trahit, derrière les termes de convention, quelques-unes des préoccupations fondamentales de Tamerlan : illégitimité, anarchie, brigandage, entrave à la circulation commerciale.

(1) Hérat : *Rūz-nāma*, p. 21, et *infra*, p. 95 ; Chiraz : Yazdī, I, 617 ; Bagdad : Ibn 'Arab Šāh, p. 96.

(2) *Rūz-nāma*, p. 43 ; cf. Yazdī, I, 558.

(3) Le fatḥ-nāma publié par 'Abdolḥosayn Navā'ī, *Asnād va mokātebat-e tārīḫī-e Irān, az Tīmūr tā Šāh Esmā'īl*, Téhéran 1341 s., p. 69-73, suit le texte du *ǧong* timouride B. N. Paris, Arabe 3423, fol. 391a-392a (sur la partie arabe de ce *ǧong* cf. G. Vajda, « Journal Asiatique », 1952, p. 32-35). Une meilleure copie est conservée dans le ms. Istanbul, Üniversite FY 399, fol. 14a-25b. Le lieu de rédaction du document se déduit de sa date : les chroniques mentionnent une brève halte de Tamerlan à Ḫulm le 20 raǧab 801 (*Rūz-nāma*, p. 198 ; Šāmī, p. 210 ; Yazdī, II, 189).

(4) Le *Ẓafar-nāma* (Šāmī, p. 170-171 ; Yazdī, II, 15) la présente assurément comme telle. Il n'est pas question dans le « bulletin de victoire » de mesures quelconques en vue de faire progresser l'Islam.

Pacification et soutien de l'économie d'échange furent deux intérêts marquants de la pensée de Tamerlan administrateur. Le jugement invariablement sévère rendu sur le chef de guerre des hordes čaġatay fait oublier d'autres aspects d'une personnalité complexe, dont Ibn Ḫaldūn a si bien vu qu'elle était très intelligente (1). Bartol'd a pu écrire que « l'activité créatrice de Tamerlan ne frappait pas moins l'imagination de ses contemporains que son activité destructrice » (2). Les sources mettent en relief la sécurité du trafic sous le gouvernement du Grand Émir. Le fonctionnement des relais postaux était bon, « la seurté des marchans » assurée. Si un marchand avait été volé, le district où il avait été spolié devait le dédommager du double de sa perte et versait au Trésor une amende du quintuple (3). Ḥāfiẓ-i Abrū rapporte comment la veuve d'un marchand de Qandahār vint seule, avec deux petits esclaves indiens, de Simnān au Diyār Bakr, vendre à l'*ordo* dix-sept charges d'étoffes précieuses, sans être nulle part inquiétée, pas même en traversant le territoire des Turkmènes Aq Qoyluġī, des Mongols Oïrat et des Bédouins Banī Asad (4). La mise au pas des tribus turco-mongoles du Sud-Est iranien, des tribus turkmènes, kurdes et loures, a eu pour but, au moins en partie, de satisfaire les intérêts économiques auxquels le pouvoir timouride était lié. « Si voit voulentiers les estrangiers marchans et leur donne faveur, aide et seurté par tout son pays (...) et en moult de lieux où souloient courir gabelles et maletoutes, il les a toutes destruites et quassées et a fait son ordonnance qu'elles ne soient paiées senon es grans citez » note le *Mémoire* de 1403 (5). Un des cas les plus intéressants de la collaboration entre les milieux d'affaires urbains et l'armée čaġatay est celui du siège de Takrīt, en novembre 1393, effectué à la demande « des marchands et des voyageurs » de Bagdad (6), où Tamerlan venait de passer

(1) Ibn Haldūn/Fischel, p. 47.
(2) Barthold, *Ulugh-Beg*, trad. Minorsky, p. 40.
(3) *Mémoire*, p. 28.
(4) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 198.
(5) *Mémoire*, p. 27-28. Cf. les mesures d'exception prises (en vain) en faveur des marchands étrangers lors de la prise d'Amul (Mar'ašī, p. 309).
(6) Šāmī, p. 141 ; Yazdī, I, 643-644.

les mois de septembre et d'octobre. A cette occasion et en d'autres, la chronique cite les noms de plusieurs seigneurs ou condottieri iraniens dont les contingents participaient avec éclat aux campagnes, notamment aux sièges de villes et de châteaux forts.

Sous l'impulsion de Tamerlan, le Divan Suprême était un organisme des plus diligents. Chaque fois qu'il en avait connaissance, Tamerlan réprimait sans pitié la corruption administrative, les abus de pouvoir, les hausses de prix illicites. Les tournées de contrôle ou d'information dans les provinces étaient fréquentes (1). En 1396, au retour de la Guerre de Cinq Ans, il fut procédé à une grande enquête sur la situation des administrés en Ḫurāsān et en Transoxiane. Des sanctions frappèrent les gestionnaires malhonnêtes. En Transoxiane la population fut exemptée de trois annuités de l'impôt ordinaire *(ḫarāǧ)*; de l'argent, du grain, des vivres furent distribués aux pauvres (2). En 1403, au retour de la guerre de Sept Ans, Tamerlan blâma les ulémas, venus de partout à son camp d'hiver pour présenter leur hommage, de ne lui adresser que louanges et flatteries, quand leur devoir était de lui exposer comment allaient les choses, en bien et en mal, là d'où chacun d'eux arrivait. « Pourquoi », leur dit-il, « ne me guidez-vous pas comme les ulémas des temps passés guidaient vers le bien et vers la justice les sultans leurs contemporains ? » Au cours même de l'entretien des missions furent constituées pour enquêter dans les différentes parties de l'empire et redresser les injustices qui auraient été commises (3). La répression fut étendue et rigoureuse (4).

Lors de son hivernage de 1403 dans la plaine de l'Araxe, Tamerlan fonda sur le site de Baylaqān une ville fortifiée, d'un périmètre de deux mille quatre cents *gaz*, comprenant maisons,

(1) Une liste de ces missions au Kirmān entre 1393 et 1401 dans Jean Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle*, Wiesbaden 1956, p. 24-25.

(2) Yazdī, I, 794, 799.

(3) Šāmī, p. 287-288 ; Yazdī, II, 547-549. Remarque de Barthold, *o.c.*, p. 24, à propos de cette scène. Sur la difficulté d'adresser des conseils à Tamerlan, cf. une intervention de sayyids rapportée dans Clavijo, p. 279-280.

(4) A Chiraz : *Muǧmal*, p. 148. A Hérat : Yazdī, II, 592, et *Muǧmal* sous 807, p. 148-150. A Samarqand : Clavijo, p. 249-251 ; *Muǧmal*, p. 151.

bazars, bains et caravansérails. L'armée entière fut mobilisée pour creuser un canal long de six lieues *(farsaḫ)* qui reliait la ville et ses dépendances au fleuve (1). Ce travail complétait l'œuvre d'aménagement du bas Araxe commencée deux ans plus tôt, pendant l'hivernage de 1400-1401, lorsque Tamerlan avait remis en service un canal ancien et hors d'usage qui joignait l'Araxe à la Mer Caspienne. Long de dix lieues, navigable aux barques, ce canal, au bord duquel se créèrent villages et moulins, fut appelé Nahr-i Barlās, du nom de la tribu Barlās, qui était celle de Tamerlan (2). Baylaqān comptait en 1405 vingt mille habitants (3). La plaine de l'Araxe était le grenier à riz de l'Azerbaydjan (4).

Au nombre des mesures constructives multiples qui sont à l'actif du gouvernement timouride, on notera celles prises pour relever, après deux ou trois ans d'abandon, les endroits dont le Grand Émir avait ordonné la destruction pour l'exemple. En 1386 le Šāh-i šāhān du Sīstān vint à Zaranǧ pour repeupler la ville et la rendre à la prospérité (5). A la fin de 1391 l'émir Mūsākä fut chargé de restaurer l'économie du Ḫʷārizm (6). En 1403 Tamerlan confia à son petit-fils Abā Bakr b. Mīrān Šāh le soin de regrouper les populations en Iraq, d'y remettre les cultures en état, de redonner vie à Bagdad (7). Derrière le passage dévastateur de ses armées, Tamerlan nommait des administrateurs que les administrés ont jugés capables. Tel Ḫʷāǧa Mas'ūd Sabzavārī à Bagdad en 1393-1394 (8) ; tel encore en 1397 un certain Šayḫ Aḥmad dans la région de Van, pays qui connut, de l'aveu certes peu complaisant de Thomas de Metsop', onze années de prospérité (9).

(1) Šāmī, p. 289, 291 ; Yazdī, II, 544, 546. Ḥāfiẓ-i Abrū, qui fut chargé d'en calculer la pente, donne des chiffres précis de la largeur du canal, p. 184-185.

(2) Šāmī, p. 244-245 ; Yazdī, II, 394-395. Sur d'autres travaux d'irrigation, cf. Barthold, *Ulugh-Beg*, trad. Minorsky, p. 41.

(3) Clavijo, p. 312.

(4) Clavijo, p. 311.

(5) *Iḥyā al-mulūk*, fol. 47b.

(6) Yazdī, I, 447-448.

(7) Šāmī, p. 278, 290 ; Yazdī, II, 517-518.

(8) Šāmī, p. 145 ; Yazdī, I, 660. Cf. Jean Aubin, *Tamerlan à Bagdad*, dans « Arabica », IX/3 (1962), p. 306.

(9) Nève, p. 63-64.

Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī découvre Tamerlan pétri d'équité et de sollicitude envers ses sujets, désireux de la prospérité des pays et du bonheur des peuples. Mais d'ajouter aussitôt, — posant le problème en des termes faussés, — que les destructions opérées par la troupe étaient des contingences de la conquête, qui ne peut être conduite sans oppression ni terreur (1). Certes, les faits, choisis parmi beaucoup d'autres, ici sommairement réunis pour mémoire, disent qu'en dépit de ses carences trop manifestes et de sa faillite, la politique de Tamerlan était, à sa façon, cohérente, et qu'elle ne fut assurément pas la plus mauvaise de celles que subit l'Iran au XIVe et au XVe siècles. Mais comment expliquer qu'en contraste apparent, il y ait ces tueries bestiales, cette frénésie de saccage, qui dévastent les grands centres urbains de l'Orient musulman ?

Dans le système timouride, l'existence des marchés urbains est fonction de l'implantation des nomades. De l'association marché-pâturage, la création de Baylaqān offre un bon exemple : la nouvelle ville desservait la steppe du bas-Araxe, terrain d'hivernage favori des tribus. Grâce à la sécurité des caravanes, les villes approvisionnent l'économie pastorale. Grâce à leur activité commerciale, elles alimentent le fisc, par la rente d'impôts ordinaires et, aussi souvent qu'il le faut, extraordinaires. Dans la plupart des régions une vie urbaine résiduelle subvient à ces besoins. Ailleurs, et c'est le cas en particulier de la Transoxiane, il est nécessaire de développer la production artisanale et agricole. Il est donc naturel, lorsqu'on s'empare d'une ville, de piller ses réserves, d'épuiser son numéraire, de drainer vers d'autres zones son potentiel humain.

En étudiant comment Tamerlan prenait les villes, nous aurons à décrire comment se passent la reddition, le prélèvement des richesses, les déportations, et, puisque ces mesures appellent immanquablement la violence, le pillage et les massacres. Le schéma comporte des variantes, ainsi que l'observait naguère Bartol'd à propos d'une phase antérieure des invasions mongoles. Dans la narration nuancée qu'il a faite de la campagne de Gengis-Khan en Transoxiane et en Ḫurāsān, le grand historien du

(3) Yazdī, I, 449.

domaine irano-turc a montré que le sort des villes dépendait de l'attitude des habitants et des circonstances (1).

* * *

En même temps que ses forces chevauchent vers l'objectif, Tamerlan emprunte les voies détournées de la guerre psychologique, dont tous les stratagèmes, de la promesse ambivalente à la sincérité persuasive, lui sont familiers. Aux menées souterraines, à la propagande larvée des derviches et des marchands (2), succèdent les confidences menaçantes et les avertissements généreux. Pourparlers et marchandages entrecoupent les marches les plus résolues, les sièges les plus âpres. A Tana, où il avait certainement prémédité de détruire leurs quartiers — et c'est là l'exception, — Tamerlan a enrobé les chrétiens dans de bonnes paroles (3). Selon le *Ẓafar-nāma* l'investissement de Bagdad traîna en longueur, sous le soleil de juin 1401, contre le gré des émirs et au risque de compromettre la santé de l'armée, parce qu'il espérait obtenir des négociations en cours avec les assiégés une reddition consentie (4). Pour démobiliser les énergies, il prévient l'adversaire de son impuissance à maîtriser la fureur de ses soldats au cas d'une résistance aussi vaine qu'indue (5). Ou bien, sa clémence fleurit. En avril 1381, attaquant Hérat, il libère deux mille prisonniers, et fait savoir dans la ville que quiconque restera chez soi ne sera pas inquiété, non plus que sa famille. Le geste, bien préparé, fut payant. Malgré les appels lancés dans le bazar et dans les quartiers, la population refusa de prendre les armes et de veiller à la défense des remparts (6).

(1) Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, éd. GMS, p. 402 (le Semirečie), 407 (Zarnūq), 408 (Nūr), 409-411 (Buḫārā), 412 (Otrar), 413-414 (Samarqand), 414 (Siġnāq), 415 (Ǧand), 416-417 (Banākat), 423 (Būšanǧ), 427 (Tirmiḏ), 433-437 (Gūrganǧ), 443 (Bāmiyān), 445 (Ġazna), 447 (Nīšāpūr, cf. p. 424), 447-449 (Marv).

(2) Marchands à Alep, Šāmī, p. 225 ; derviches à Damas, Fischel, p. 64.

(3) Cf. la chronique de Trévise citée dans Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, II, p. 375.

(4) Šāmī, p. 240 ; Yazdī, II, 364 ; cf. « Arabica », IX/3 (1962), p. 307-308.

(5) Par exemple à Damas, Šāmī, p. 231.

(6) Šāmī, p. 84 ; Yazdī, I, 319-320.

La campagne de Syrie, dans sa phase initiale, traduit le souci de rassurer. La première place rencontrée fut Bahasnā. Après un essai de résistance de la garnison mamlouke, les *qāḍīs*, les imams et les sayyids s'entremirent pour avoir quartier, le prince Šāhruḫ servant de médiateur. Le *Ẓafar-nāma* écrit simplement que Tamerlan accepta de pardonner (1). Dans le « bulletin de victoire des pays de Syrie » *(falḫ-nāma-yi mamālik-i Šām)* rédigé au lendemain de la prise d'Alep, Tamerlan déclare : « A la requête de mes enfants bien-aimés, et pour la renommée et pour donner espérance *(ǧihat-i āvāza va umīdvārī)* aux habitants de la Syrie, il leur a été fait grâce de leur tête et de leurs biens *(sar ō māl)*, et ils ont été saufs et exempts de la servitude, du pillage et des autres dommages » (2). A Qal'at al-Rūm, investi par l'aile gauche de l'armée, les gens payèrent rançon *(māl-i amān)*. « Pour cette raison, et pour que cela soit su et renommé, et pour que les habitants de la Syrie soient dans l'espérance *(ǧihat-i šuhrat va āvāza va umidvār šudan-i mardum-i Šām)*, ils ont été exempts de dévastation, de pillage, de servitude et de massacre, et on les a laissés sains et saufs. » A 'Ayntāb « les grands et les gens importants » s'étaient égaillés dans la montagne, le commun s'était réfugié dans le château. Selon Šāmī l'armée s'en empara du premier coup, tua certains des occupants, fit quartier aux autres, et rasa les édifices (3). Selon le fatḫ-nāma, la garnison ayant fui vers Alep, ceux des gens de 'Ayntāb et d'ailleurs qui se trouvaient dans le qal'a demandèrent merci lorsque les Čaġatay y mirent le feu : « il leur fut fait grâce de leur tête, de leur vie *(ǧān)* et de leurs biens » (4). La chronique persane confirme qu'en décembre les villes situées entre Alep et Damas furent traitées avec la même modération que l'avaient été un mois et demi plus tôt celles situées au nord d'Alep. Il n'y eut ni pillage ni rafles à Ḥamā, où les assiégés eurent la vie sauve par l'intercession des émirs (5). Ibn 'Arab Šāh a vu en 839/1435-1436 dans le mur du

(1) Šāmī, p. 223 ; Yazdī, II, 285.
(2) Ms. B. N. Paris, Arabe 3423, fol. 399a.
(3) Šāmī, p. 223-224 ; plus bref, Yazdī, II, 286.
(4) Ms. cité, *l. c. (išānrā ba sar ō ǧān ō māl amān dāda šud)*.
(5) Šāmī, p. 228 ; Yazdī, II, 306-307 ; Ibn 'Arab Šāh, p. 198 ; Ibn Taġribirdī, VI, 53.

ğāmi' de Ḥamā une inscription sur pierre en persan, datée du 20 raǧab 803/8 décembre 1400, dans laquelle Tamerlan rejetait sur les provocations diplomatiques du gouvernement mamlouk la responsabilité de sa descente en Syrie (1). Sur le conseil d'un des émirs détachés en avant-garde, les gens de Ḥimṣ firent acte d'allégeance et n'eurent pas à souffrir (2). Ceux de Baalbek, qui les imitèrent, furent moins chanceux. Le froid venait de se déclarer, il pleuvait, il neigeait : la troupe fit main basse sur les fruits et sur le grain (3). La dévastation de Ḥamā, de Ḥimṣ et de Baalbek dont parle Ibn Ḫaldūn doit s'entendre, pour les deux premières de ces villes du moins, des dégâts causés dans leur banlieue par les soldats et les valets de l'armée (4). Les raisons qui ont peut-être incité à ménager l'opinion syrienne ne pourraient être utilement sondées que dans le cadre d'une étude d'ensemble de la politique proche-orientale du Grand Émir. Il n'en sera donc pas discuté ici. Notons cependant la modération observée encore sur le chemin du retour, à Bīra, à Rūḥa, et à Naṣībīn (5).

Qu'il y ait ou non dessein complexe de la politique timouride, Tamerlan préfère s'emparer des villes à l'amiable, et les recevoir intactes. C'est que toute ville non incorporée à l'empire est sujette à rançon, et n'échappe à la mise à sac qu'en versant « la taxe de sûreté *(māl-i amān)* pour le prix du fer à cheval *(na'l-bahā)* de l'armée victorieuse » (6). Toutes les cités se trouvant sur le parcours de Tamerlan ou de ses lieutenants y sont astreintes (7). Il n'y a pas d'exception à la règle (8). Ont

(1) Ibn 'Arab Šāh, p. 199.

(2) Ibn 'Arab Šāh, *ibid.*; Šāmī, p. 229 ; Yazdī, II, 308.

(3) Ibn 'Arab Šāh, *ibid.*; Šāmī, *ibid.*; Yazdī, II, 309-310.

(4) Ibn Haldūn/Fischel, p. 45 ; cf. Šāmī, p. 237, ligne 17 : *amvāl va asbābī ki mānda būd* (!).

(5) Šāmī, p. 237 ; Yazdī, II, 350, 351, 358.

(6) Yazdī, I, 432.

(7) Cf. l'émir Sulaymān Šāh à Akşehir, Karahisar et Konya en 1402 (Yazdī, II, 457) ; Qal'at al-Rūm, *supra*, p. 96 ; etc.

(8) Nous ne considérons que les grandes villes. Les agglomérations desquelles on ne tire pas rançon offrent un tribut. D'autre part l'étiquette veut qu'on ne se présente pas sans cadeaux devant Tamerlan. Ce sont des points que nous ne traitons pas, car ils ne sont pas spécifiques de notre sujet.

En avril 1394 rançon est imposée aux habitants de la citadelle de Mārdīn ; ils

ainsi été rançonnées deux fois Hérat, en 1381 et en 1383, Chiraz, en 1387 et en 1393. Bien que les sources ne mentionnent qu'incidemment les localités sises à l'écart des grandes routes stratégiques, certaines au moins ont dû payer également le *māl-i amān*. Le prince muẓaffaride 'Imād al-Dīn Aḥmad n'a pu conserver Kirmān en 1388 qu'à cette condition. Des percepteurs *(muḥaṣṣilān)* ont été envoyés à Kirmān lever une rançon de trois cents tomans kepeki (1). La somme était donc parfois recueillie avec un certain retard sur la prise de possession. Cela paraît s'être produit aussi à Sultāniya en 1385 (2). En général, les chroniques ne traitant le détail des événements qu'en fonction de la présence de Tamerlan, on connaît mieux le cas des villes où le montant imposé a été perçu dans un délai très bref, tandis que l'armée čaġatay campe alentour (3).

Le déroulement des faits ne change guère. S'il n'y a pas de parti adverse au voisinage, les Čaġatay s'affairent à dresser leurs tentes à distance des remparts. Si Tamerlan a d'abord dû manœuvrer contre une armée de couverture, celle-ci mise en déroute, il marque une pause : par exemple à Hérat en 1381, à Chiraz en 1393, à Delhi, à Damas où, le matin du 7 janvier 1401, l'attaque redoutée des habitants n'a pas lieu (4). A moins que l'agressivité des assiégés ne provoque l'assaut, l'heure est aux parlementaires. L'initiative des contacts vient quelquefois de Tamerlan. Šahr-i Sīstān est bloqué depuis près d'un mois lorsque le 1er šavvāl 785/27 novembre 1383 il délègue au roi du Sīstān, Malik Quṭb al-Dīn, le sayyid Raḍī al-Dīn Tirmiḏī (5). A Damas,

sont ensuite dispensés de la verser, Tamerlan ayant reçu nouvelle de la naissance d'un petit-fils, qui sera Uluġ Beg (Yazdī, I, 680 ; Barthold, *Ulugh-Beg*, trad. citée, p. 43-44).

(1) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 62 ; le même, « Géographie », ms. British Museum Or. 1577, fol. 168a.

(2) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 55 ; le même, *Ḏayl-i Ǧāmi' al-tavārīḫ*, éd. Bayānī, Téhéran 1317 s., p. 231.

(3) En 1381 Hérat paie en quatre jours selon Yazdī, I, 322 ; en trois jours, d'après Isfizārī, *Rauḍāt al-ǧannāt fī auṣā' madīna Harāt*, éd. Téhéran, II (1339 s.), p. 41. Ibn Šihāb prétend qu'en 1387 l'armée čaġatay s'était déjà éloignée d'une journée de marche d'Ispahan lors de la révolte contre les percepteurs. Aucune autre source ne confirme cette assertion.

(4) Cf. Ibn Ḫaldūn/Fischel, p. 30 ; Mignanelli, p. 217.

(5) *Iḥya al-mulūk*, fol. 46a.

deux émissaires crient au pied des murailles : « L'Émir désire la paix. Envoyez un homme capable en discuter avec lui » (1). Les notables de la communauté urbaine *(akābir, ašrāf, a'yān, kalānlarān)*, et de préférence les dignitaires religieux, *qāḍī*s, imāms, šayḫs, sont attendus à l'*ordo*. Un respect particulier est marqué aux sayyids ; la parenté du Prophète est revêtue d'une protection sacrale (2). S'il y a eu combat, il faut d'abord que les princes et les émirs de haut rang intercèdent pour solliciter le pardon de Tamerlan (3). Sinon, les députés de la ville sont pris directement en charge hors les murs par un officier désigné pour les escorter. Fidèle aux traditions mongoles, Tamerlan est pointilleux sur l'immunité des négociateurs. Il ressent d'autant plus l'outrage fait aux siens, notamment lorsque les autorités mamloukes incarcèrent ou exécutent ses envoyés.

Tamerlan et les membres du Divan Suprême règlent avec les notables le chiffre de la rançon et les modalités de son recouvrement. L'accord établi a valeur de pacte. Une déclaration d'*amān* est promulguée en ville (4), où la ḫuṭba est dorénavant récitée au nom du souverain čaġatay et du Grand Émir (5). Dans des villes anatoliennes à peuplement mixte le *māl-i amān* a un caractère préférentiel. Les musulmans y sont seuls astreints, les chrétiens étant réduits en esclavage (6). Les renseignements précis font défaut sur le volume des dégrèvements et des passe-droits consentis aux privilégiés. La classe religieuse en est, assurément, la grande bénéficiaire, les sayyids principalement (7). Les autres catégories ne sont que plus lourdement

(1) Fischel, p. 63, note 29.

(2) Sur le respect de Tamerlan envers les sayyids les observations de Bartol'd, *Mesto*, p. 91-92, font écho à celles de Clavijo, p. 279.

(3) Cf. *supra*, p. 96, le cas de Bahasnā ; *infra*, p. 110, celui de Delhi.

(4) A Damas le document avait neuf lignes, cf. Fischel, p. 67, note 38.

(5) M. Fischel, p. 94, lie paiement de la rançon et lecture de la ḫuṭba, ce qui paraît discutable. A Delhi la ḫuṭba a été lue au nom de Tamerlan le vendredi 20 décembre 1398 (Yazdī, II, 118), le surlendemain de la reddition, *avant* que la rançon ne soit mise en recouvrement.

(6) A Sivas : Šāmī, p. 219 ; Yazdī, II, 269. A Malatya : Šāmī, p. 220 ; Yazdī, II, 282.

(7) A Tulambi (?), en Inde, les sayyids et les ulémas étaient exempts du paiement de la rançon, *Rūz-nāma*, p. 74 ; Šāmī, p. 179 ; Yazdī, II, 54.

taillées. Mais comme, de toute manière, la contribution exigée est trop grosse pour être fournie par les plus pauvres, les classes aisées des propriétaires et des négociants sont frappées : ceux qu'on torture pour qu'ils révèlent leurs caches sont les *ḫʷağas*. A Damas, dans le premier temps de la collecte, les responsables urbains imposèrent une capitation uniforme de dix dirhams par personne, homme ou femme, de statut libre ou servile, et une taxe sur la base des revenus de trois mois également payable par tous (1). Dans le second temps le Divan Suprême, qui avait obtenu des notables, mis aux fers, une liste de tous les quartiers et de toutes les rues de Damas (2), et qui avait en mains l'inventaire du fonds de chaque boutique (3), eut recours aux moyens violents. La cité fut lotie en sections placées sous le commandement d'un émir timouride ; les percepteurs *(muḥaṣṣilān)*, assistés d'escouades de bourreaux, procédèrent sans ménagement aux perquisitions réglementaires.

Le recouvrement du *māl-i amān* est systématique. Il se fait dans l'ordre, troublé seulement par les cris des sbires et ceux des suppliciés, qu'on brûle à petit feu, qu'on étouffe lentement, etc. Contrairement à ce qui s'est fait à Damas, les notables en abandonnent presque toujours l'organisation au Divan Suprême, sans que nous discernions bien si c'est de gré ou de force (4). Chaque émir en charge d'un quartier transmet les sommes recueillies par ses percepteurs à une commission du Divan Suprême où siègent les émirs du plus haut rang, hommes de confiance de Tamerlan, et des « écrivains » persans. Parmi les premiers figurent, à Damas, les trois grands émirs du Divan, Šayḫ Nūr al-Dīn, Šāh Malik et Allahdād ; parmi les seconds, les vizirs Ğalāl-i Islām et Mas'ūd Simnānī, et un des secrétaires les plus distingués de la chancellerie timouride, Tāğ al-Dīn

(1) Ibn Taġrībirdī, VI, 64. Cf. Fischel, p. 93.

(2) Fischel, p. 95.

(3) Mignanelli, p. 220, 224.

(4) A Ispahan, en 1387, les notables ont demandé que le Divan appointe des percepteurs, et eux-mêmes sont retenus au camp timouride (Yazdī, I, 432). A Chiraz, en 1393, les chefs de quartiers et de maisons certifient par écrit qu'ils n'ont pas caché de chevaux, mules ou chameaux (Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 106 ; Yazdī, I, 614) ; la réquisition des bêtes semble donc avoir été laissée à leur responsabilité.

Salmānī (1). Ils tiennent bureau à une des portes de la ville. Les autres portes sont consignées, des piquets de garde y sont placés. A Chiraz, en 1387, huit des neuf portes d'enceinte sont murées « avec des briques et du mortier » (2). A Damas, les issues internes des quartiers sont fermées et les portes murées jusqu'à hauteur de main : « abaissées », dit Mignanelli, de telle sorte qu'un homme courbé pouvait difficilement passer dessous (3). A Hérat, en 1381, les murailles extérieures et intérieures ne sont démantelées qu'une fois la rançon perçue et la cité dépouillée (4).

Ces précautions rigides ont une double fin : empêcher que des gens ne quittent la ville, que des richesses ne soient soustraites ; empêcher les soudards de l'armée à s'infiltrer *intra muros*, où leurs excès compromettraient le cours administratif des exactions. A Damas, après la proclamation d'*amān*, le Bāb al-Saġīr est ouvert seul. Un émir est y apposté « pour protéger la ville contre l'entrée des soldats à l'intérieur » (5). Quelques Čaġatay qui avaient pénétré en ville et commencé à molester les gens, furent pendus en public sur ordre de Tamerlan (6). En 1398, lorsque les hommes se bousculent aux portes de Delhi, dans les circonstances que nous verrons plus loin, les émirs font fermer les issues et tentent de repousser les indisciplinés à coups de flèches et à coups de sabre (7). A Ispahan, en 1387, Tamerlan, accompagné d'une petite escorte *(bā ma'dūdī andak)*, a visité le bazar, les quartiers, la citadelle, où il a mis une garnison. Puis il est rentré à son campement (8). Le 16 novembre (9) se trouvent dans les

(1) Les noms sont dans deux listes un peu différentes de Yazdī, II, 330, et de Ibn 'Arab Šāh, p. 221-222. Tāǧ al-Dīn Salmānī, ancien membre de la chancellerie muẓaffaride, est l'auteur du complément au *Ẓafar-nāma* publié par M. Roemer sous le titre de *Šams al-ḥusn*, Wiesbaden 1956.

(2) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 106 ; Yazdī, I, 614.

(3) Mignanelli, p. 220 ; Yazdī, II, 330.

(4) Yazdī, I, 322. Les vantaux des portes d'enceinte, ornés d'inscriptions au nom des souverains Kart, furent transportés à Šahr-i Sabz sur des charrettes. (Yazdī, I, 323 ; Isfizārī, *o. c.*, II, 41).

(5) *Nuǧūm*, VI, 64 ; Fischel, p. 67, note 39.

(6) Ibn 'Arab Šāh, p. 211. Cf. Mignanelli, p. 220.

(7) *Rūz-nāma*, p. 126 ; Šāmī, p. 192.

(8) Naṭanzī, p. 336 ; Yazdī, I, 431.

(9) Le jour du massacre est le dimanche 5 *ḏū'l-qa'da* 789/17 novembre 1387

murs : le détachement cantonné dans la citadelle, les officiers et percepteurs préposés au *māl-i amān*, les officiers chargés des réquisitions, les vivandiers *(ordūbāzārīān)* (1), plus un certain nombre de permissionnaires entrés pour affaires personnelles (2). D'après l'estimation du *Ẓafar-nāma* le soulèvement populaire qui éclata dans la soirée fit trois mille victimes parmi les Čaġatay (3). En comptant les rescapés, on peut évaluer à environ cinq ou six mille les soldats présents dans Ispahan, agglomération grosse à ce moment-là d'au moins cent mille âmes.

Dans l'état actuel des connaissances il serait aventureux de mesurer les conséquences de la ponction du *māl-i amān* sur le capital global de la communauté urbaine ou sur le chiffre d'affaires du bazar. La rapidité du redressement économique dépend d'ailleurs très souvent des facteurs politiques qui encouragent la reconstitution des moyens de production. Au prélèvement d'une quantité qui paraît toujours forte de numéraire, s'ajoutent, en effet, les séquelles des confiscations et des réquisitions. Tous les biens des princes ou généraux vaincus sont confisqués. Ainsi sont inventoriés et saisis les trésors des princes Kart de Hérat (4), ceux des *šāh*s du Sīstān (5), ceux des Muẓaffarides de Chiraz et de Kirmān (6), ceux des Sayyids du Māzandarān (7). A Damas, le diplôme d'*amān* lu dans la Mosquée des Omeyyades ne concernait que les Damascènes et leurs familles (8). Ce que Ḥāfiẓ-i Abrū nomme le *māl-i sulṭānī*,

selon Ġiyāṯ al Dīn 'Alī, *Rūz-nāma*, p. 30 ; le lundi 6/18 novembre selon Yazdī, I, 435 (qui produit cette date après avoir raconté un épisode postérieur d'un jour au massacre, ce qui a pu l'embrouiller), et selon Ḫᵂāfī, *Muġmal*, p. 128. Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 62, témoin oculaire, date l'affaire de la dernière décade de šavvāl/4-13 novembre 1387.

(1) Ča'farī, *Tārīḫ*, ms. Leningrad, non folioté.

(2) Yazdī, I, 432 *(ġihal-i muhimmāl-i ḫōd)* ; Ča'farī, ms. cité : pour se distraire *(ġihal-i 'ayš)*.

(3) Yazdī, I, 433, 435. Ibn Šihāb donne mille victimes čaġatay ; Ibn 'Arab Šāh, six mille (cf. Schiltberger, *Reisebuch*, éd. Langmantel, Tübingen 1885, p. 30 : six mille hommes dans Ispahan).

(4) Šāmī, p. 84 ; Yazdī, I, 322 ; Isfizārī, *l. c.*

(5) Yazdī, I, 368 ; *Iḥyā al-mulūk*, fol. 46b.

(6) Yazdī, I, 614, 617.

(7) Mar'ašī, p. 309.

(8) Fischel, p. 67, note 38.

c'est-à-dire l'avoir du sultan Farağ et des émirs mamlouks, fut saisi (1). Au titre du *māl-i ġāyibī*, les marchands ou les notables en fuite sont également dépossédés de leurs biens (2). A Damas, où les jalousies personnelles ont favorisé les dénonciations (3), Mignanelli montre les agents du Divan Suprême brisant les volets des magasins qui demeurent clos (4).

Les réquisitions portent sur les armes, les bêtes de charge, les vivres. A Ispahan, les armes doivent être remises à l'autorité occupante. Mesure de prudence, dans une ville agitée par les rivalités de quartiers, dont la turbulence s'est maintes fois déchaînée au cours du siècle. Le décret de réquisition des armes est promulgué à Damas avant que les émirs n'entrent lever le restant de la rançon (5). Là encore il s'agit de prévenir les gestes négatifs qui pourraient nuire au travail des *muḥaṣṣilān*. Les chevaux, les ânes, les mulets, les chameaux, sont plutôt réquisitionnés pour pallier l'insuffisance des moyens de transport de l'armée (6). Le butin ramassé à Damas fut si énorme que les bêtes confisquées depuis Sivas ne suffisaient pas à l'emporter (7). Les bêtes de charge sont, naturellement, raflées tout au long du chemin, selon les besoins. Déporté de Delhi en Transoxiane, Šayḫ Aḥmad Maġribī se trouva traverser les montagnes du Ġōr parmi les gens d'un certain émir Īnak (Īnāq ?). Ayant pris les ânes dans un village, ils furent attaqués par les indigènes des environs et pillés à fond. Le šayḫ dut intervenir pour délivrer « les Mongols » (8).

L'armée enlève les moutons des nomades, les provisions des villageois. Après son passage au Māzandarān il ne restait, écrit la chronique locale, « ni un coq pour chanter ni une poule pour pondre » (9). Quand elle campe plusieurs semaines devant

(1) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 162 ; Fischel, p. 95 ; Mignanelli, p. 219.

(2) Damas : Ḥāfiẓ-i Abrū, *l. c.* ; Mignanelli, *l. c.* Chiraz : Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 106.

(3) Ibn 'Arab Šāh, p. 211 ; Mignanelli, *l. c.*

(4) Mignanelli, *l. c.*

(5) Ispahan : Yazdī, I, 432 ; Damas : Fischel, p. 95.

(6) Cf. Ispahan 1387 (Yazdī, I, 432) ; Dizfūl 1393 (Yazdī, I, 591) ; Chiraz 1393 (Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 106 ; Yazdī, I, 614) ; Mārdīn 1394 (Yazdī, I, 678) ; Damas (Fischel, p. 95).

(7) Yazdī, II, 339.

(8) *Malfūẓāt-i Aḥmad Maġribī*, fol. 138b.

(9) Mar'ašī, p. 311. Bartol'd, *Mesto*, p. 93, note que l'expression n'est pas à prendre au pied de la lettre.

une ville, les alentours sont mis en coupe réglée. De Bagdad le Bas-Iraq, de Damas la Palestine sont pillés par des détachements en service commandé. Au printemps 1401 les troupes qui évacuent la Syrie prennent à 'Ayntāb les fruits séchés, le raisiné, le riz, le pain et les comestibles qu'elles trouvent dans les souqs. Des chiens furent mangés (1). Quand Tamerlan s'en va, la disette s'installe. Souvent, le gaspillage aidant, la faim talonne l'armée. Pendant la campagne des Indes elle a sans cesse été à court de ravitaillement. Dès octobre le grain manquait (2). Réquisition des stocks urbains et pillage ne suppriment jamais totalement les difficultés d'intendance. A Delhi Tamerlan a ordonné des réquisitions de blé et de sucre (3), qui ont provoqué le début des troubles, et n'ont probablement pas été opérées. La longue marche de retour vers la Transoxiane voit mourir de faim la moitié des prisonniers-esclaves qui font partie du butin (4).

La réquisition s'étend, en effet, des produits aux producteurs, des objets précieux aux ouvriers qualifiés. Ici ou là, Tamerlan emmène des personnalités dont la présence ornera sa capitale : théologiens, — ainsi Sayyid Šarīf Ğurğānī, déporté de Chiraz en 1388 (5) ; Šams al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ğazarī, déporté de Brousse avec d'autres théologiens illustres qui sont, eux, relâchés à Kutahya (6) ; savants, — tel le médecin Ğamāl al-Dīn, de Damas (7) ; ou artistes, — tel le musicien Ḫʷāğa 'Abd al-Qādir, de Bagdad (8). Mais ce sont surtout les gens des métiers que le Grand Emir jette sur la route de Transoxiane ; ceux de Tabriz (1386), ceux de Chiraz (1388), ceux de Bagdad (1393) (9), ceux de Delhi (1399) où il se réserve les tailleurs de

(1) al-'Aynī, fol. 43a.
(2) Cf. *infra*, p. 110.
(3) *Rūz-nāma*, p. 126 ; Šāmī, p. 192 ; Yazdī, II, 121.
(4) *Malfūẓāt-i Aḥmad Maġribī*, fol. 120b.
(5) Yazdī, I, 444 ; etc.
(6) M.-M. Alexandrescu-Dorsca, *La campagne de Timur en Analolie (1402)*, Bucarest 1942, p. 81-82.
(7) Ibn 'Arab Šāh, p. 239 ; Yazdī, II, 335.
(8) Šāmī, p. 193 ; Yazdī, I, 641.
(9) Cf. Yazdī, respectivement I, 398, 444, 641. Les artisans du Ḫʷārizm avaient été déportés dès 1379, cf. Yazdī, I, 299-300 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 44.

pierre et partage les autres artisans entre les princes et les princesses (1), ceux de Damas (1401), auxquels sont joints les esclaves noirs et les eunuques (2). La désorganisation de la vie économique est aggravée par les bannissements de notables, qui sont affaires de police. En 1381, le chef des ulémas et des imams de Hérat est expédié à Šahr-i Sabz avec deux cents chefs de famille *(kaṯḫudā)* (3). En 1383, le roi Quṭb al-Dīn et les notables de Šahr-i Sīstān sont exilés à Samarqand, les *qāḍīs* et les ulémas sont transplantés à Farāh (4). En 1393, les Sayyids du Māzandarān sont déportés en Transoxiane (5).

En honorant la promesse qui les ruine, les ampute de leurs forces vives, perturbe momentanément leur encadrement social, les communautés urbaines échappent du moins aux horreurs de la mise à sac : Hérat en 1381, Tabriz en 1386, Chiraz en 1387 et en 1393, Bagdad en 1393, pour ne citer que les villes importantes, ont versé dans les délais de rigueur le prix de leur rachat (6). Quelque sévères que soient les conditions de l'*amān*, elles restent de beaucoup préférables, humainement, à celle du pillage *(nahb, tārāǧ)*. Damas est une des cités qui, ayant accepté de payer la rançon, connurent en fin de compte le triste sort des places dont les habitants sont déclarés *olǧa*, mot mongol passé en čaġatay désignant le butin. Les hommes et les femmes mis au butin *(asīr)* sont des objets négociables, des esclaves *(barda)*. Leurs possesseurs peuvent les envoyer travailler sur leurs domaines, — tel fut le sort en 1388 des populations déportées du Ḫʷārizm en Transoxiane (7), — ou les revendre aux trafiquants qui suivent l'armée. « En y a un tres grant nombre en son ost qui font apporter les vitailles de tres loingtain païs pour vendre, et mesmes illec ilz achetent les hommes et despoilles et toutes

(1) *Rūz-nāma*, p. 128-129 ; Šāmī, p. 193 ; Yazdī, II, 124.

(2) al-'Aynī, fol. 42b ; Ibn 'Arab Šāh, p. 239 ; Šāmī, p. 237 ; Yazdī, II, 335.

(3) Yazdī, I, 323. D'autres personnalités de Hérat suspectées d'opposition furent déportées en Ferghane en 1403, cf. *Muǧmal* sous 807 (p. 150).

(4) Šāmī, p. 93 ; Yazdī, I, 369 ; *Iḫyā al-mulūk*, fol. 46b.

(5) Šāmī, p. 128 ; Yazdī, I, 577 ; Mar'ašī, p. 310-311.

(6) Les références à Yazdī sont, respectivement, I, 322, 398, 437 et 614 ; 642, 645 (Sāmī, p. 141).

(7) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 67 ; Yazdī, I, 448. Cf. les gens du Kirmān dispersés en 1416 (*Deux sayyids de Bam*, p. 44).

autres choses » dit le *Mémoire* de 1403, qui observe encore : « Les petis enfans et les femmes ils les prennent ; les uns les vendent, les autres les tiennent esclaves et les envoyent en leurs citez. Les autres ilz les mainent avec eux en grant misere et servitude tous nudz et tristes et moult y en a qui meurent de faim et de froit » (1).

Forts de leur crédit auprès des émirs, les sayyids et les šayḫs s'efforcent de faire libérer ces malheureux (2). Lorsque fut décidée l'extermination de dizaines de milliers de prisonniers-esclaves *(asīr)* hindous, à Loni, le 13 décembre 1398, Tamerlan donna des instructions draconiennes pour assurer l'exécution des ordres. Quiconque négligerait de massacrer ses prisonniers-esclaves serait possible de mort ; ses femmes, ses enfants, ses biens, appartiendraient à ses dénonciateurs (3). Ces menaces radicales ne visaient pas des réticences philanthropiques. Puisqu'on exigeait des troupiers qu'ils détruisent leur part de butin humain, il fallait prévenir toute tentation de frauder. La prise de Delhi dédommagea largement du sacrifice. Chaque soldat eut en moyenne environ cent cinquante prisonniers-esclaves, hommes, femmes ou garçons *(kūdak)* ; les plus défavorisés n'en possédaient pas moins de vingt (4).

La troupe ne fut autorisée à entrer dans Damas et à piller qu'une fois les opérations fiscales terminées. Elle y pénétra à pied, sabre dégaîné, le 15 mars 1401, et saccagea tout pendant trois jours, tandis que la population était regroupée au dehors. Seuls seraient restés en ville les vieillards impotents et les enfants au-dessous de cinq ans (5). Tamerlan avait interdit de tuer personne (6). Selon le *Ẓafar-nāma*, il confia en partant au vizir Ğalāl-i Islām le soin de libérer les captifs, de les réinstaller en ville (7). Cela signifie qu'il avait pour mission d'empêcher les traînards de l'armée de les emmener en servitude. La version

(1) *Mémoire*, p. 20, 21 ; cf. Nève, p. 76 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 68.

(2) Šayḫ Aḥmad Maġribī intervient efficacement, au dire de ses *Malfūẓāt*, fol. 121a. Cf. un récit typique, *Deux sayyids de Bam*, p. 36-37.

(3) Yazdī, II, 92.

(4) Yazdī, II, 122.

(5) Fischel, p. 96, note 124 ; Yazdī, II, 338-339.

(6) Šāmī, p. 237 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 161-162.

(7) Yazdī, II, 340.

des sources mamloukes, que les captifs échappèrent à leurs ravisseurs débordés (1), n'est pas incompatible avec la version persane. Yazdī rapporte que les soldats surchargés abandonnaient le long du chemin des pièces d'étoffes précieuses (2). Mais ils enlevèrent les jolies femmes, les jeunes filles et les beaux jeunes gens (3), comme ils l'avaient déjà fait à Alep (4), comme ils le firent de nouveau à 'Ayntāb (5). Privés de leurs mères, les petits enfants laissés à Damas moururent de faim (6). A Alep ces orphelins périrent en plus grand nombre qu'il n'y avait eu d'enfants massacrés pendant l'assaut (7). Les morts d'enfants par inanition n'étaient pas plus exceptionnelles que les rapts de femmes. La prise de la ville basse de Mārdīn, en avril 1394, ayant fait beaucoup de victimes, le *Ẓafar-nāma* observe que « certains enfants moururent de soif » (8). A Tūs, en 1388, pendant que la population mâle était anéantie, les Čaġatay « sortirent de la ville, en les tirant par les cheveux, les femmes et les filles dont le soleil n'avait jamais vu l'ombre » (9). En Russie méridionale, en 1395, « les femmes et les filles douées de beauté furent emmenées en captivité » (10). Les textes contemporains sont d'autre part unanimes à signaler la fréquence et la brutalité des viols de femmes, de filles ou de garçons, commis sous les yeux des proches, au vu et au su de tout le monde, dans la rue (11).

(1) Cf. Fischel, p. 96.

(2) Yazdī, II, 339.

(3) al-'Aynī, fol. 42b ; Ibn 'Arab Šāh, p. 240 ; *Nuǧūm*, VI, 67 ; Mignanelli, p. 225, 229. Il va sans dire que ni à Damas, ni ailleurs, tous les garçons emmenés en esclavage n'étaient pas détenus à des fins homosexuelles.

(4) Dans la ville, femmes et jeunes filles furent réduites en esclavage ; dans la citadelle, pucelles et jeunes garçons *(abkār va šabāb)*, Ibn Ḥaǧar, *Inbā' al-ġumr*, ms. B. N. Paris, Arabe 1603, fol. 172b.

(5) al-'Aynī, fol. 43a, précise qu'ils ne prirent pas d'enfants *(aṭfāl)* ; il tient l'information de son frère, qui avait fui dans la montagne avec sa famille.

(6) Ibn Ḥaǧar, *o. c.*, fol. 173b.

(7) Ibn Ḥaǧar, *o. c.*, fol. 172b.

(8) Yazdī, I, 678.

(9) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 87.

(10) Yazdī, I, 760 ; 762. Maints autres cas signalés, *passim*.

(11) Par exemple à Ispahan 1387 (Ibn Šihāb) ; à Alep (Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 160 ; *Nuǧūm*, VI, 51 ; Ibn Ḥaǧar, fol. 172b) ; à Damas (*Nuǧūm*, VI, 66 ; Ibn 'Arab Šāh, p. 232) ; au Ḫʷārizm (Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 68) ; à Amīd ('Azīz Astarābādī, *Bazm ô razm*,

Dans le « bulletin de victoire des pays de Syrie » déjà cité, Tamerlan annonce : « (A Alep) des dépouilles nombreuses et des richesses innombrables, des chevaux arabes, des chameaux égyptiens et syriens, des prises abondantes, sont tombées aux mains des troupes, à un point tel qu'il ne leur en était pas échu autant lors des campagnes du Sīstān, de l'Hindūstān, du Māzandarān, du Ḫʷārizm, de Chiraz, de Toġmaq et du Moġūlistān. Jusqu'aux gens de bazar et aux canailles des souqs *(bāzārīān va runūd-i asvāq)* ont pris des chevaux arabes (...). Cependant dans cette conquête rien n'est revenu au Divan ; toutes les dépouilles, les richesses, les montures et les étoffes ont été octroyées aux troupes victorieuses » (1). Il n'avait pas été question de lever sur Alep une rançon dans les formes réglées que le Grand Emir affectionne. Les « preux » *(bahādur)* avaient dressé des échelles contre les murs, fait des brèches, puis franchi à la nage le fossé qui ceinturait la citadelle et ouvert des sapes, tandis que les contingents Čaġatay, Ḫurāsāniens, Mongols, Turkmènes, saquaient la ville (2). Lorsque la citadelle se rendit, moyennant l'*amān*, elle fut traitée aux conditions qu'il implique : les noms des Alépins qui s'y trouvaient réfugiés, (les riches), furent enregistrés, un rachat leur fut imposé, qu'on leur extorqua par la torture ; à la porte de la citadelle l'émir Ğahān Šāh tenait les comptes (3). Après inventaire les trésors saisis furent distribués aux émirs et aux soldats (4). Il est de règle que Tamerlan répartisse le *māl-i amānī* entre ses émirs et veille à l'équilibre du partage du butin (5). Les unités alternent équitablement à l'avant-garde. Les plus heureux sont contraints de

p. 455). Tamerlan était défavorable à la sodomie (*Mémoire*, p. 15, 30 ; récit incontrôlable dans Nève, p. 72). Les femmes malhonnêtes n'étaient pas admises à l'*ordo*, si l'on en croit le *Mémoire de 1403*, p. 20. Dans les principales villes de l'empire, les bordels avaient été fermés, bien qu'il en résultât une grosse perte pour le fisc (Naṭanzī, p. 280 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 192).

(1) Ms. B. N. Paris, Arabe 3423, fol. 400b.

(2) Cf. al-'Aynī, fol. 37b-38a.

(3) Saḫāwī, *Ḍaw' al-lāmi'*, III, p. 48 ; al-'Aynī, fol. 38a ; Yazdī, II, 305 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 160.

(4) Šāmī, p. 228 ; Yazdī, II, 305.

(5) Cf. Bagdad 1393 : Yazdī, I, 645 ; Chiraz 1393 ; Yazdī, I, 614 ; Saray : Šāmī, p. 164.

céder une partie de leur lot aux pauvres de l'armée (1). Des limites sont fixées à la violence et à l'arbitraire. Ibn 'Arab Šāh constate justement que jamais Tamerlan ne retirait le butin à ses hommes, mais qu'ils étaient sévèrement punis, quel que fût leur rang, s'ils avaient devancé le signal qui autorisait à en faire (2).

Les brutes armées respectent des consignes de discrimination collective ou individuelle. Les sayyids et les šayḫs circulent impunément au milieu des horreurs. Tandis que le sac de Delhi fait rage, Šayḫ Aḥmad Maġribī quitte la mosquée où il s'était retiré et se rend, sans difficulté semble-t-il, à l'endroit où résidait Tamerlan, qu'il demande à voir. Un Čaġatay lui répond : « Maître *(maḫdūm)*, patientez, car il peut vous donner votre réponse, c'est-à-dire que la langue du sabre peut vous répondre. » Deux des vizirs qui se trouvaient là, Sayyid 'Alā al-Dīn Simnānī et 'Abd al-Malik, invitent le šayḫ à s'asseoir, et envoient des pages dans le quartier intérieur. Ceux-ci reviennent en disant : « L'Emir dort ». Les vizirs font alors dresser une tente pour le šayḫ. Un des disciples du šayḫ veut retourner chercher quelque chose à la mosquée et demande un officier d'escorte. Le šayḫ, qu'on a mis sur un cheval, va avec eux, et ils reviennent sans incident (3). En quittant Delhi, Tamerlan fait réunir les sayyids, les *qāḍīs*, les ulémas et les šayḫs dans le ġāmi' de Ǧahān-panāh et les place sous la sauvegarde d'un de ses émirs « afin que nul désagrément ni affliction ne leur vienne du mouvement de l'armée victorieuse » (4). Au cours de la campagne des Indes des *daruġa* sont appointés pour protéger certains éléments de la population (5). Pareille précaution est signalée pendant la campagne de Rūm (6). Nous avons vu pourquoi à Damas le vizir est laissé en arrière. Quand on incendie

(1) *Rūz-nāma*, p. 166-168 ; Šāmī, p. 202 ; Yazdī, II, 153, 157-159.

(2) Ibn 'Arab Šāh, p. 240-241. Cf. *Mémoire*, p. 21 : « Quand il veult despoillier une terre il fait lever une baniere noyre ... ».

(3) *Malfūẓāt-i Aḥmad Maġribī*, fol. 119b-129b.

(4) *Rūz-nāma*, p. 130-131 ; Yazdī, II, 127. (Ils s'y trouvaient déjà réunis durant le pillage selon la seconde recension du *Rūz-nāma*, p. 130, d'où Šāmī, p. 193).

(5) Ajhodan : *Rūz-nāma*, p. 83-84 ; Šāmī, p. 181-182 ; Yazdī, II, 65. Un village de sayyids au milieu d'une population djat : *Rūz-nāma*, p. 97-98 ; Šāmī, p. 185 ; Yazdī, II, 81.

(6) Cf. Yazdī, II, 457, 468.

ce qui reste d'Alep, Ibn al-Šiḥna et d'autres notables sont confiés à la protection de l'émir et sayyid 'Izz al-Dīn Hazārgarī, seigneur iranien de Simnān, qui a déjà veillé sur eux durant l'hiver. Le même Ibn al-Šiḥna, comme il attendait d'être reçu par Tamerlan, en novembre 1400, a entendu celui-ci se fâcher haut parce que les soldats coupent la tête à des gens vivants, alors qu'il a ordonné de décapiter les cadavres (1). Disciplinée au combat, la troupe au repos se plie mal à réfréner ses appétits.

Les précautions observées lorsqu'on s'arrête devant une grosse ville pour restreindre le contact entre les citadins et l'armée ont été vaines à Delhi. Déjà, deux mois plus tôt, devant Tulambi, point de ralliement fixé aux divers corps, l'initiative avait échappé au commandement. Les maliks et les radjahs *(rāyā)*, les sayyids et les ulémas étaient pourtant venus saluer Tamerlan et avaient convenu du coût de la rançon. Les compagnies arrivaient le sac vide. Elles furent autorisées à prendre du grain où elles en trouveraient. Elles déferlèrent sur la ville, pillant, brûlant, réduisant en esclavage la population entière, hormis les sayyids et les ulémas. Le « Journal de la campagne des Indes » et le *Ẓafar-nāma* de Šāmī notent que dans une telle situation il n'était pas possible de retenir le soldat (2). Grossie de bandes pillardes attirées par l'appât d'un formidable butin, l'armée timouride s'enfonçait au cœur d'horizons nouveaux, dans un environnement hostile. Le carnage des cent mille prisonniers hindous, à Loni, le 13 décembre 1398, soulagea les angoisses refoulées. De l'exaltation dans laquelle il se fit, un exemple frappant est rapporté : le pacifique Maulānā Nāṣir al-Dīn 'Umar, qui n'avait oncques sacrifié un mouton, égorgea de sa main quinze infidèles *(kāfir)* (3).

La reddition de Delhi eut lieu dans les formes habituelles : délégation des sayyids, des ulémas et des šayḫs, intercession du prince Pīr Muḥammad-i Ğahāngīr et des émirs Sulaymān Šāh et Ğahān Šāh, puis visite en ville des secrétaires du Divan et mise à l'œuvre des percepteurs. Le vendredi 10 rabī' II 801/20 décembre

(1) Ibn 'Arab Šāh, p. 194-195, et 193-194.
(2) *Rūz-nāma*, p. 75 ; Šāmī, p. 179 ; Yazdī, II, 55.
(3) *Rūz-nāma*, p. 110 (dix) ; Šāmī, p. 188 (quinze) ; Yazdī, II, 92 (quinze).

1398, Maulānā Nāṣir al-Dīn 'Umar alla dans Delhi lire la ḫuṭba au nom de Tamerlan. Tout était calme le 16 rabī' II/26 décembre. Les dames de la cour avec leurs gens étaient parties faire une promenade en ville. A l'une des portes, les émirs et les secrétaires du Divan Suprême enregistraient la rançon. Un groupe de soldats s'étant assemblé non loin, qui molestaient les pauvres gens, Tamerlan, prévenu, chargea les émirs d'y mettre bon ordre. A ce moment plusieurs milliers de cavaliers en service commandé franchirent la porte, les uns porteurs de bons de réquisition de grain et de sucre, les autres pour rechercher des suspects originaires des régions traversées. Il y eut de la confusion. Des Hindous résistèrent. D'autres, commettant le *jauhar*, mettaient le feu à leur maison et se jetaient dans les flammes avec leur famille. Énervés par les cris et par le feu, les quinze mille soldats qui se trouvaient à l'intérieur commencèrent à piller. Les émirs avaient fermé les portes, afin de contenir au dehors le gros de l'armée. Peine perdue. Au matin du 27 décembre, pour éviter le pire, il fallut laisser entrer les hommes excités par les clameurs de leurs camarades et la lueur des incendies. Lorsque Tamerlan fut alerté, il n'y avait plus rien à faire (1). Il était resté inaccessible plusieurs heures, ayant fêté sa victoire par des libations trop copieuses.

L'équilibre est précaire qui s'établit entre l'assiégeant et le milieu investi. Dans ce climat de tension extrême le moindre incident, qu'il s'agisse d'une désobéissance de troupiers aux instincts exacerbés ou d'une poussée de fièvre obsidionale, peut engendrer la catastrophe. Que le peuple se soulève, comme à Ispahan, ou que les notables se cabrent devant les exigences écrasantes du vainqueur, comme à Damas, Tamerlan tient le pacte pour rompu, et punit la ville coupable. Néanmoins, dans l'intensité du châtiment, son opportunisme ménage à sa colère des degrés.

Les sources mamloukes accréditent la version qu'à Damas Tamerlan augmentait la mise au fur et à mesure que la rançon lui était apportée. Il semble qu'il y eut plutôt mésentente

(1) Sur le sac de Delhi, cf. *Rūz-nāma*, p. 123-128 ; Šāmī, p. 191-193 ; Yazdī, II, 116-123.

persistante, et des deux côtés peut-être volontaire, sur la valeur-or du total (1). L'échec des notables à réunir la somme attendue, qui ne pouvait être extorquée que par des moyens de coercition extrêmes, détermina la punition finale. Si l'on en croit Ibn 'Arab Šāh, informateur il est vrai peu sûr, Hamadān menacée d'un doublement du *māl-i amān* y aurait échappé grâce à l'intervention d'un *šarīf* (2). Tout autre est le cas d'Astrakhan, qui paya la rançon et fut par la suite livrée au pillage, en raison des agissements de son *kalānlar* (3). Il s'apparente à celui de Ḥamā, dont Tamerlan, on l'a vu, s'était emparé à l'amiable. Pendant l'hiver les *daruġa*s qu'il y avait laissés furent tués. En représailles, Ḥamā fut soumise « au même traitement qu'Alep » ; l'agglomération fut pillée et incendiée, la population réduite en esclavage (4).

Voyons le cas de quelques villes rebelles : Hérat en 1383, Šahr-i Sīstān la même année, Ispahan en 1387, Ṭūs en 1388, Yazd en 1396, Bagdad en 1401. Hérat, Ṭūs et Yazd étaient, à la date de leur soulèvement, des villes de l'empire timouride. La rébellion y eut des origines externes. Le mouvement insurrectionnel des guerriers montagnards du Ġōr en Ḫurāsān oriental, après la conquête čaġatay de 1381, aboutit à l'occupation de Hérat par des bandes qui ne rallièrent à leur action que les « voyous » *(aubāš)*. Lorsqu'ils attaquèrent la citadelle, refuge de la garnison timouride, « tous les habitants, hommes et femmes, montés sur les toits des maisons, se demandaient comment cela tournerait finalement » (5). Les Hératis ne communièrent donc point dans la rébellion. Ṭūs fut gagnée par la sédition des tribus Ğa'un-i qurban, qui y étaient traditionnellement influentes. Yazd fut tenue par d'anciens mercenaires ḫurāsānīs

(1) Cf. Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 162 ; Fischel, p. 93-94.

(2) Ibn 'Arab Šāh, p. 80-81.

(3) Yazdī, I, 775. Cf. Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 123. Z. V. Togan, *Timur's campaign of 1395 in the Ukraine and North Caucasus*, dans « The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S. », VI/3-4 (1958), p. 1358-1371, ne traite pas du problème de la destruction des villes de la Horde d'Or. (Cf. p. 1368 : « Timur visited Astrakhan personaly and was received hospitably there by the governor Muhammadī »).

(4) Šāmī, p. 237 ; Yazdī, II, 348 ; *Nuğūm*, VI, 53.

(5) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 51.

des Muẓaffarides, rameutés par un petit condottiere de Ṭabas (1). A Šahr-i Sīstān et à Ispahan, la révolte suit de quelques heures la promesse d'allégeance. Dans ces deux villes et à Bagdad, la résistance, animée par les forces intérieures, défia Tamerlan en personne, présent sous les remparts. Toutes trois se sont vu infliger le « massacre général », *qall-i 'āmm*, ainsi que Ṭūs, où le prince Mīrān Šāh, alors apanagé du Ḫurāsān, voulut imiter son père et réaliser en petit ce qui venait d'être commis en grand quelques mois plutôt à Ispahan.

Les Hératis auraient eu la vie sauve grâce à l'intervention d'un šayḫ influent, Šihāb al-Dīn Bisṭāmī (2). Tamerlan souhaitait néanmoins livrer la ville au pillage et ses habitants à la servitude. Comme on lui représenta que la population était innocente, il se contenta d'imposer un *māl-i amānī*. Ḥāfiẓ-i Abrū raconte que les percepteurs, sachant l'état d'esprit et les intentions premières du Grand Emir, exercèrent de tels sévices qu'un très grand nombre de gens périrent des tortures qu'ils avaient subies. Il ne subsistait plus une seule boutique intacte dans tout Hérat. Beaucoup d'hommes furent « expatriés », séparés de leurs femmes et de leurs enfants. La vie économique fut complètement arrêtée. Les poursuites pour levée de rançon ou pour participation à la « vilenie » des Ġōrīs ne cessèrent que lorsque la ruine fut totale (3). En pratique la métropole de l'apanage de Mīrān Šāh fut donc traitée plus rigoureusement que les villes normalement astreintes à rançon.

La rébellion de Yazd n'a pas été réprimée par Tamerlan lui-même. Ses petits-fils Pīr Muḥammad-i 'Umar Šayḫ puis Pīr Muḥammad-i Ǧahāngīr conduisirent le siège, qui dura plusieurs mois. Yazd fut à sa reddition traitée avec des ménagements exceptionnels. Il est vrai que la famine avait déjà décimé la population. Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī avance le chiffre de trente mille morts, et note que la plupart des maisons étaient inhabitées. Eu égard à cette situation et à l'irresponsabilité des habitants, Tamerlan avait prescrit qu'on n'exigerait point de

(1) Yazdī, I, 785.
(2) Aṣīl al-Dīn Daštakī, *Mazārāt-i Harāt*, ms. Massignon, fol. 61b.
(3) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 51-52.

māl-i amānī et qu'il n'y aurait pas de pillage. Lorsque la résistance cessa, le *daruġa* pénétra seul dans la cité, avec ses *nōkar*s, tandis que les émirs demeuraient aux portes et empêchaient les soldats d'entrer. On ne demanda aux Yazdīs ni rançon ni l'équivalent de deux annuités d'impôts que les insurgés avaient dilapidées (1). Yazd était pourtant une ville de riche bourgeoisie, peuplées d'artisans hautement qualifiés. La raison de la protection particulière dont elle bénéficiait doit précisément être cherchée dans le fait qu'elle était le grand centre iranien de la fabrication et de l'exportation d'étoffes et de tissus de luxe.

Selon Ibn Šihāb Yazdī, l'affaire d'Ispahan naquit, alors que le recouvrement de la rançon était en cours, d'un incident banal : le viol d'une femme dans le bazar. Il s'ensuivit, par enchaînement des solidarités, un soulèvement de caractère populaire, auquel les riches ne participèrent pas. Certains même protégèrent de la vengeance populaire les officiers čaġatay et les percepteurs descendus chez eux (2). Tamerlan occupa la ville le lendemain matin, non sans violents combats. Des détachements isolèrent alors le quartier des sayyids *(maḥalla-yi sādāt)*, la rue où logeait la célèbre famille Turka, la maison d'un šayḫ défunt, Imām al-Dīn Vā'iẓ, ainsi que celles des personnes qui avaient sauvé la vie à des Čaġatay. Partout ailleurs la troupe pilla et massacra. Un plan minutieusement établi présidait à l'extermination. Chaque *lümän*, chaque millier, chaque centenie de l'armée eut un nombre déterminé de têtes à présenter aux bureaux volants, dirigés par des commissaires divaniens *(luvāčī-i dīvānī)*, qui furent ouverts pour en tenir comptabilité. Selon des témoignages dignes de foi rapportés par Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī, « certains soldats *(laškarīān)* qui ne voulaient pas tuer de leur propre main achetaient des têtes aux guerriers čaġatay (non-musulmans ? *yāsāqīān*) et les remettaient (aux officiers comptables). Au début de l'opération une tête valait vingt dinars *kepekī*s ; à la fin, quand chacun eut livré sa quote-part, le prix d'une tête tomba

(1) Yazdī, I, 786, 790-791.
(2) Yazdī, I, 432. Des noms dans le *Muġmal*, sous 789 H. (p. 128).

à un demi-dinar et personne n'en achetait plus. Mais tout pareillement (les tueurs) continuaient à tuer ceux qu'ils trouvaient » (1). Ḥāfiẓ-i Abrū, qui se trouvait sur place, écrit : « D'après les registres et les procès-verbaux *(daftar ō nusḫa)* on recueillit soixante-dix mille têtes. Entre soldats on s'achetait des têtes et on les présentait aux points établis pour cela. Sur ordre de Tamerlan on en fit des « minarets » et des tas. Je me promenais ce jour-là avec Maulānā Šihāb al-Dīn 'Abdullah Lisān l'Astrologue, hors de la ville, du Darvāza-yi Ṭūqčī jusqu'au qal'a de Tabarak, ce qui équivaut à la moitié de son pourtour. On avait construit des « minarets » de têtes. Nous en comptâmes vingt-huit, chacun étant fait, l'un dans l'autre, de plus de mille têtes, et de moins de deux mille. Il pouvait y en avoir, approximativement, quinze cents en moyenne. Ce qui fait quarante-deux mille têtes. Il y avait aussi des minarets des autres côtés de la ville, mais la majeure partie était de ce côté-là. » (2) Le *Ẓafar-nāma* évalue également à soixante-dix mille le nombre des victimes (3). Des chroniqueurs qui n'ont pas eu accès aux registres donnent des chiffres plus élevés. Kutubī avance un total de près de deux cent mille morts (4). Ibn Šihāb raconte : « Près de cent mille personnes furent tuées. On dit qu'on taxa les compagnies d'un nombre déterminé de têtes humaines. A la fin les soldats ne trouvaient plus d'hommes. Ils rasaient la tête aux femmes et la leur coupaient, et remettaient ces têtes aux commissaires. »

Les femmes et les enfants étaient-ils exclus du *qatl-i 'āmm* ? La distinction entre population mâle livrée au caprice sanguinaire et population féminine livrée au caprice sexuel est approximative. Dans une cité dévastée par les guerriers timourides, il y avait des cadavres de femmes et des garçons violés. Ceux que leur âge rendaient impropres à l'esclavage comme à l'usage sexuel, les jeunes enfants et les vieilles femmes, étaient laissés

(1) Yazdī, I, 433-434.

(2) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 62, et *apud* Kutubī, *Tārīḫ-i Āl-i Muẓaffar*, éd. Navā'ī, p. 114, note 2. Les chiffres de 28 minarets à 1.500 têtes et de 42.000 têtes sont repris par Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd Šāhī*, sous 789 H.

(3) Šāmī, p. 105 ; Yazdī, I, 434.

(4) Kutubī, *o. c.*, p. 114. Ğa'farī, tel que le cite Nīmdihī, *l. c.*, donnerait 250.000.

à l'écart. Nous l'avons vu pour Damas. A Sārī et à Āmul, en 1392, ils échappèrent au massacre général, et moururent de faim (1). A Ṭūs, en 1388, ils servirent d'appoint aux coupeurs de têtes. Mīrān Šāh laissa d'abord piller la ville, puis ordonna que chaque soldat apporte une tête. « Ils cherchaient à la porte et sur la terrasse, en bas et en haut de par la ville, ils trouvaient les hommes *(mard)* et les tuaient. Quand ils ne trouvèrent plus d'hommes ils se mirent à tuer les vieilles femmes et les enfants. Ensuite ils firent des « minarets » aux portes de la ville avec les têtes des morts. » Il y eut près de dix mille victimes, — après quoi Mīrān Šāh accorda quartier aux survivants (2). Si l'on admet que le carnage de Ṭūs était modelé sur celui d'Ispahan, il serait ainsi confirmé que les femmes d'Ispahan n'auraient été décapitées que par une exception frauduleuse. Le massacre collectif concerne uniquement les hommes à Rādkān (1388), à Takrīt (1393), à Dīpālpūr (1398), à Aqsu (1400) (3). Il est vrai que dans ces divers endroits, où les femmes et les enfants sont réduits en esclavage, la tuerie n'affecte que des contingents modestes, quelques centaines de vies. Le grand carnage de Loni, où des dizaines de milliers d'Hindous furent sacrifiés, et qui épargna les femmes et les enfants, est un cas spécial : l'extermination, visant des prisonniers, n'était pas un châtiment, mais une précaution. L'anéantissement paraît avoir été plus radical à Šahr-i Sīstān et à Bagdad, où « femmes et hommes, jeunes et vieux » furent massacrés ; « sur le marché de la violence et de la colère, vieillard octogénaire et enfant de huit ans furent au même tarif » (4). A Šahr-i Sīstān, une partie des combattants à pied écrasée par la cavalerie timouride, « tout le chemin jusqu'à la porte d'enceinte n'était que monceaux de cadavres » (5).

(1) Mar'ašī, p. 311.

(2) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 87-88, 89.

(3) Rādkān (ordre de Mīrān Šāh) : Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 90. Takrīt : Ibn 'Arab Šāh, p. 97 (Šāmī, p. 143-144 et Yazdī, I, 655, font état seulement d'une discrimination entre *sipāh* et *ra'yat*). Dīpālpūr : *Rūz-nāma*, p. 89 ; Šāmī, p. 183 ; Yazdī, II, p. 72. Aqsu (ordre de Iskandar-i 'Umar Šayḫ) : Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 157. Cf. aussi Géorgie 1403, Šāmī, p. 283-284 ; etc.

(4) Šāmī, p. 241 ; Yazdī, II, 367. Ibn 'Arab Šāh dit qu'on coupa aussi la tête aux femmes. Comme à Ispahan, le nombre de têtes tranchées était pointé par les *tuvāčīs*, et des tours furent érigées.

(5) Naṭanzī, p. 321.

Puis, la ville occupée, les combattants *(sipāhī)* survivants furent mis à mort, et, dit le *Ẓafar-nāma*, « périrent femmes et hommes, jeunes et vieux, des centenaires aux enfants à la mamelle » (1). L'histoire locale rapporte que les Čaġatay « jetaient les enfants par terre et faisaient galoper leurs chevaux dessus » (2). A Sivas, selon la chronique arménienne, les enfants auraient été exterminés suivant ce procédé. Ibn 'Arab Šāh raconte que les petits enfants d'Ispahan avaient été rassemblés sur un terrain uni, sur lequel courut la cavalerie.

Ni le dire de la chronique arménienne, qui brouille parfois les lieux et les années, ni celui d'Ibn 'Arab Šāh, complaisant aux ragots abusifs, ne valent d'être acceptés sans critique (3). Les données les plus claires sur les massacres d'enfants se rapportent, non pas aux villes châtiées pour rupture de fidélité, mais à celles qui, à la suite d'une provocation, étaient enlevées d'assaut. Tel fut le cas, imprécis, d'Astarābād en 1384. Surprise par une attaque de nuit, au milieu d'un terrain semé de fosses pleines d'eau dissimulant des pieux acérés, l'armée tua, en prenant la ville, « femmes et hommes, jusqu'aux enfants à la mamelle » (4). Dans la ville basse de Mārdīn, prise d'assaut en avril 1394, beaucoup de gens furent tués qui s'enfuyaient vers la citadelle. « Grand nombre de leurs fils et de leurs filles périrent sous les pattes (des montures) » avoue le *Ẓafar-nāma* (5). Il ne paraît point que les enfants aient été groupés au préalable, ou qu'ils aient été à dessein chassés de leur maison pour être foulés dans les rues. Plus vraisemblablement, errant dans le tourbillon de la poursuite et du saccage, ils étaient écrasés par des cavaliers qui s'amusaient à ne pas les éviter. A Alep la population civile sortit follement hors les murs pour se battre. Dans la bousculade éperdue que causa la charge des Čaġatay,

(1) Yazdī, I, 368.

(2) *Iḥyā al-mulūk*, fol. 46b : *alfālrā bar zamīn mīzadand va asp bar ān mīlāḫtand.*

(3) Nève, p. 74. Ibn 'Arab Šāh, p. 69 (cf. Schiltberger, *Reisebuch*, éd. Langmantel, p. 31). L'anecdote d'Ibn 'Arab Šāh présente d'ailleurs le piétinement des petits enfants comme un acte improvisé : on les avait réunis pour apitoyer Tamerlan, celui-ci pique vers eux, suivi de tous les siens.

(4) Yazdī, I, 386. *Contra*, Naṭanzī, p. 328.

(5) Yazdī, I, 677-678 ; (cf. Šāmī, p. 50). Mārdīn avait rejeté l'allégeance timouride.

les fuyards se piétinèrent et s'étouffèrent mutuellement à l'entrée de l'enceinte. Témoin de la chute d'Alep, Niẓām al-Dīn Šāmī dit qu'on avançait sur des cadavres en tas et que chevaux et mulets passaient avec peine (1). Autre témoin oculaire, Ḥāfiẓ-i Abrū précise que les cavaliers mettaient pied à terre pour se faire la courte échelle, mille à deux mille personnes *(ādamī)* et un millier de chevaux et de mulets étant morts entassés dans le passage de la porte de ville. « La voûte en était haute de près de douze aunes *(gaz)*. Deux jours après la fin des combats (quand) on montait sur ces cadavres, pour passer, on touchait la voûte de la tête. » (2) Sans être systématique, le carnage dans la ville fut énorme. Le « bulletin de victoire des pays de Syrie » reconnaît que les morts s'amoncellaient aux portes et aux entrées des rues et que « la plupart de ceux qui s'étaient mis à l'abri des remparts *(mutaḥaṣṣin)* furent tués ». Un certain nombre d'enfants furent assommés par le sabot des chevaux où disparurent étouffés parce qu'ils avaient suivi la foule qui s'aventurait à l'extérieur des remparts (3). D'autres ont dû être tués en ville dans les mêmes conditions qu'à Mārdīn. Selon al-'Aynī, au nombre incalculable des victimes volontairement massacrées il fallait ajouter les enfants foulés sous le sabot des chevaux, les femmes mortes (dans la presse ?) aux portes des mosquées et au Sūq al-Bulāt, et tous ceux qui étaient morts de chocs nerveux provoqués par la panique et par l'intensité des vociférations (4). Comme à Astarabād, il y eut enfin des enfants tués délibérément, au sabre (5).

C'est à Hérat que des « minarets » de têtes humaines furent érigés pour la première fois, par Mīrān Šāh, en 1383 (6). Sauf erreur, la première mention que fassent les textes de cet usage, qui n'est pas mongol, se rapporte aussi à Hérat. Dans les années 1340 Malik Ḥusayn Kart fit élever au Ḫiyābān de Hérat, près du tombeau de Faḫr al-Dīn Rāzī, deux « minarets » construits

(1) Šāmī, p. 227.
(2) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 160.
(3) *Nuǧūm*, VI, 51.
(4) al-'Aynī, fol. 38a.
(5) Ibn Ḥaǧar, *Inbā'*, ms. B. N. Paris, Arabe 1603, fol. 172b.
(6) Yazdī, I, 354-355.

avec les têtes de nomades čaġatay des tribus Arulat et Apardi, qu'il était allé attaquer au Sud de l'Oxus (1). La pratique remise en honneur par Mīrān Šāh connut dès lors une grande vogue. Tamerlan tenta de la perfectionner en bâtissant un « minaret » avec des prisonniers vivants à Isfizār, toujours en 1383 (2), et des tours de têtes furent élevées à chaque occasion au cours de la campagne du Sīstān (3). Les monuments de la colère du Grand Émir étaient dressés soit aux abords des villes, — par exemple Ispahan, Ṭūs, Delhi, Alep, Bagdad, — ou de certains châteaux (4), soit sur le terrain de parcours de tribus séditieuses : dans la vallée du Hilmand ; dans la montagne au nord de Nīšāpūr et à Rādkān lors du soulèvement des Ǧa'un-i qurban ; en vue de Dāmġān lors de la révolte des Turkmènes (5). Niẓām al-Dīn Šāmī désigne de deux noms ces mémoriaux macabres : *gil-lūda*, « monceau de terre », de forme sans doute tumulaire (6), et *mināra*, « minaret », ou « signal », mot qui l'a emporté sur le terme *mīl*, « borne, signal », qu'emploie Ġiyāṯ-al-Dīn 'Alī Yazdī (7). Ceux d'Alep, constructions trapues, avaient dix coudées de haut et vingt de tour, soit plus de six de diamètre (8). Pour que le symbole fût plus parlant, si l'on ose dire, les têtes étaient maçonnées la face tournée vers l'extérieur (9). Les

(1) *Cinq opuscules de Hāfiz-i Abrū*, éd. F. Tauer, Prague 1959, texte p. 38, notes p. 24.

(2) Šāmī, p. 91 ; Yazdī, I, 360.

(3) Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 52 ; Sāmī, p. 92, 93 ; Yazdī, I, 373.

(4) Takrīt : Šāmī, p. 144 ; Yazdī, I, 656. En Géorgie (Chrétiens, 1403) : Šāmī, p. 283-284.

(5) Auġānī : cf. note 3 *supra*, et Yazdī, II, 40. Ǧa'un-i qurban : Ḥāfiẓ-i Abrū, p. 83. Turkmènes : Clavijo, p. 173-174. Cf. encore Kāfiristān, 1398 : Sāmī, p. 173 ; Yazdī, II, 25.

(6) Les deux tells d'ossements encore visibles au début du XVII^e siècle près des ruines de la ville de Sīstān (*Iḥyā al-mulūk*, 46b), étaient peut-être d'anciens *gil-lūda*.

(7) *Rūz-nāma*, p. 30 (Ispahan). Cf. aussi Ibn Šihāb, *apud* Kutubī, éd. Navā'ī, p. 35, note 5, et Ḥāfiẓ-i Abrū, *Géographie*, ms. Brit. Mus. Or. 1577, fol. 159b (Pang-Angušt, Kirmān, juin 1352 : cent *mīl* construits par les troupes muẓaffarides avec les têtes de Mongols du Garmsīr).

(8) *Nuǧūm* VI, 52 (où il faut certainement corriger *manābir* en *manā'ir*). Les « minarets » de Dāmġān étaient « aussi hauts que la hauteur à laquelle on peut lancer une pierre en l'air » selon Clavijo, p. 173. Ḥāfiẓ-i Abrū ne donne pas les dimensions de ceux d'Ispahan. Ġiyāṯ al-Dīn 'Alī, *Rūz-nāma*, *l. c.*, dit qu'ils étaient plus hauts que les édifices. Le *Mémoire* de 1403 parle d'une tour « de cinq toises en carreure et moult haulte » à Bagdad.

(9) *Nuǧūm*, *l. c.* ; *Mémoire*, p. 24.

matières organiques en décomposition y faisaient luire des feux follets (1). Ainsi, de nuit comme de jour, les « signaux » rappelaient aux passants et aux survivants quel courroux s'abattait sur les séditieux et les provocateurs.

Le pourcentage de gens qui échappent au carnage de l'assaut ou au « massacre général » est faible : un pour cent environ à Bagdad, d'après Šāmī (2). Seuls furent sauvés les šayḫs et les ulémas qui purent atteindre le pavillon de Tamerlan (3). Si étendue et si furieuse que soit la tuerie, elle ne suspend pas les règlements militaires que nous avons vu être en vigueur : elle est toujours sélective, même quand elle n'est pas planifiée. Ceux dont les vies, voire les biens, sont saufs, appartiennent aux classes privilégiées. Compte tenu de méprises isolées, qui sont probables, on peut dire que la haute aristocratie urbaine sort indemne des massacres. A Šahr-i Sīstān l'ordre de mort, qui ne s'applique ni aux *qāḍīs*, ni aux ulémas, ni aux šayḫs, ni aux « vertueux *(ṣulaḥā)*, épargne en outre une partie des habitants, puisque « le reste » est déporté en Transoxiane (4). Ce reste, ce sont, d'après Naṭanzī, « tous les riches de la ville » (5). Les propriétés du Šāh-i šāhān, qui a joué la carte timouride contre le roi de Sīstān, Malik Quṭb al-Dīn, ne sont pas touchées par le pillage (6). Le *qatl-i 'āmm* n'efface pas l'existence d'Ispahan, redevenue assez active pour être rançonnée une deuxième fois dès 1393. Avec les notables ont réchappé leur famille, leur domesticité, une fraction de leur clientèle, tous ceux qui ont pu chercher asile dans « les beaux quartiers » isolés par un cordon de troupes protecteur.

(1) Clavijo, p. 174.

(2) Šāmī, p. 241, emploie la tournure « sur cent un et sur beaucoup un peu » *(az ṣad yakī va az basyār andakī)*, à laquelle on déniera une valeur arithmétique stricte.

(3) Yazdī, I, 368. Šāmī, p. 241, les compte naturellement à part des rescapés du massacre, destinés à l'esclavage. De plus il rapporte, ce que ne fait plus Yazdī, que beaucoup de soldats et de gens de Bagdad avaient déjà quitté la ville lorsque la disette devint sévère, en sautant du haut des remparts, et qu'ils avaient été bien accueillis au camp timouride.

(4) Šāmī, p. 93. D'autres survivants, qui s'étaient cachés aux environs, envoyèrent au Kirmān demander quand tombait le vendredi (Ibn 'Arab Šāh, p. 37).

(5) Naṭanzī, p. 324.

(6) *Iḥyā al-mulūk*, fol. 47a.

* * *

Le déplacement constant de grosse armées, formées de levées tribales que suivaient les familles et les troupeaux, le transfert forcé de clans indociles, la demande accrue de main d'œuvre servile, avaient pour le monde sédentaire, rural et urbain, des conséquences douloureuses, auxquelles le génie organisateur du Grand Émir n'aurait pu remédier, à supposer que la morale de son milieu et de son époque s'en soit soucié. Le traitement infligé aux habitants des villes ne paraît lié qu'indirectement à l'hostilité méprisante du Turc pour le Tadjik, les nomades des tribus ennemies n'étant pas mieux traitées par Tamerlan que ne l'étaient les citadins. La barbarie naturelle aux guerriers čaġatay n'aurait pas laissé dans l'histoire de l'Orient, soumis à tant d'autres malheurs, un souvenir si atroce, si le Grand Émir ne l'avait marquée des traits les plus caractéristiques de son tempérament : le goût de l'ordre et le goût du colossal.

L'Iran médiéval a connu des despotes en proie à une cruauté non moins inquiétante que celle de Tamerlan. Songeons à Mubāriz al-Dīn Muḥammad, que ses fils aveuglèrent, ou à Šāh Ismā'īl, pervers et raffiné. Mais la carrière du Muẓaffaride a été modeste, et quand Šāh Ismā'īl élevait des trophées, c'était avec des têtes d'animaux. Du pillage et du meurtre, Tamerlan, qui ne sait ni lire ni écrire, aime à tenir registre. La « recherche maladive de l'effet » que Bartol'd décèle, parallèlement, dans ses réalisations architecturales, ambitieuses et hâtives, se complaît aux dénombrements inutiles. En 1398, lorsque des captifs sont égorgés à Loni, avant la bataille de Delhi, il n'y a que deux ans que les barons chrétiens ont admis à rançon leurs prisonniers musulmans, puis les ont massacrés, avant la rencontre de Nicopolis. Mais ils n'étaient que quatre mille. Et qu'est le sac de Limoges par le Prince Noir, en 1370, comparé au sac d'Alep ? Quand la morale les confondrait en un même crime, les proportions et la continuité empêchent d'assimiler des événements qui, pris isolément, sont d'apparence identique. Tamerlan a horrifié les contemporains et la postérité parce que, durant un tiers de siècle, il a voulu, consciemment, et, vers le tard du

moins, contre le gré de son entourage désireux de repos, édifier les esprits par le spectacle soigneusement monté de sa puissance destructrice, exercée sur des masses considérables, sur les bons comme sur les méchants.

Imbu de son autorité de droit divin, sans obligation ni sanction, jamais démentie par l'échec, le Grand Émir considérait la terreur comme le moyen de gouvernement par excellence. Un vers persan venu sous le calame du secrétaire de chancellerie Ḫᵂāǧā Aḥmad Simnānī l'enseignaît à son petit-fils : « Celui-là étreint serré la fiancée du pouvoir qui baise le fil de l'épée. » (1) Parce qu'en donnant libre cours à sa cruauté foncière, sous le prétexte qu'il devait la montrer pour avoir moins à s'en servir, Tamerlan procurait un dérivatif incessant aux instincts sauvages de ses *yāsāqī*s, un immense empire miné par l'anarchie seigneuriale a été maintenu en paix jusqu'à l'heure de sa mort. Ce que pensaient de la paix timouride les victimes, nous le savons par les accusations vengeresses des auteurs qui écrivaient hors du domaine où elle régnait. Le désarroi du milieu urbain iranien, jugulé par une rigueur implacable, ne s'exprime qu'entre les lignes dans les écrits du temps. Pris entre la crainte du désordre et celle du tyran, les privilégiés trouvaient une excuse à leur silence apeuré dans l'adage que cite Niẓām al-Dīn Šāmī à propos de l'affaire d'Ispahan : « Cent ans de tyrannie et d'oppression de la part des rois sont préférables à deux jours de trouble et de tumulte populaire. » (2)

Jean Aubin
(Paris).

(1) « Bulletin de victoire de Delhi », ms. B. N. Paris, Arabe 3423, fol. 392a ; éd. Navā'ī, p. 69.

(2) Šāmī, p. 104.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 JANVIER 1964
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux ; Imprimeur n° 6142 — Éditeur n° 251
Dépôt légal : 1er trimestre 1964

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, Paris (VII°)
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. SOL. 93-39

Paul DESCHAMPS
Membre de l'Institut
et
Marc THIBOUT
Conservateur du Musée des Monuments Français

LA PEINTURE MURALE EN FRANCE

AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE GOTHIQUE

(1180-1380)

Ouvrage de 268 pages, format 24 × 31, illustré de 78 dessins au trait, 12 planches en quadrichromie et 152 planches (353 figures) en phototypie. Reliure balacron sous jaquette en quadrichromie.
Prix : 120 F